Colecţia PLURAL

SORIN ANTOHI (n. 20 august 1957), a absolvit Facultatea de Filologie a Universităţii „Al.I.Cuza”, Iaşi şi École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris. A fost profesor de liceu, apoi cercetător la Institutul de Istorie şi Arheologie „A.D. Xenopol”, Iaşi ; între ianuarie şi noiembrie 1990 – director general pentru învăţămîntul preuniversitar în Ministerul Învăţămîntului şi Ştiinţei ; noiembrie 1990-decembrie 1992 – bursier al guvernului francez (*séjour scientifique haut niveau*). Din ianuarie 1993 a predat istoria ideilor şi teoria istoriei la : University of Michigan, Ann Arbor; Universitatea din Bucureşti; Universität Bielefeld ; Université „Paul Valéry”, Montpellier III; Central European University, Budapesta (prorector între 1 august 1997 şi 31 iulie 1999).
Volume proprii: *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1991; *Civitas imaginalis. Istorie şi utopie în cultura română*, Bucureşti, Litera, 1994; versiune franceză, *Stigmate et utopie. Imaginaire culturel et réalité politique dans la Roumanie moderne*, Paris, L'Harmattan, 1999, trad. du roumain par Claude Karnoouh et Mona Antohi; în pregătire, traduceri în engleză, rusă, germană, maghiară; *Exerciţiul distanţei. Discursuri, societăţi, metode*, Bucureşti, Nemira, 1997 (premiul „Sfera Politicii” pentru cea mai bună carte românească din 1997), ediţia a II-a, 1998.
În colaborare cu Mona Antohi, a tradus volumele : Pierre Manent, *Istoria intelectuală a liberalismului. Zece lecţii*, Bucureşti, Humanitas, 1992 ; Alain Besançon, *Anatomia unui spectru. Economia politică a socialismului real*, Bucureşti, Humanitas, 1992 ; Alain Besançon, *Confuzia limbilor. Criza ideologică a Bisericii*, Bucureşti, Humanitas, 1992 ; Katherine Verdery, *Compromis şi rezistenţă. Cultura română sub Ceauşescu*, Bucureşti, Humanitas, 1994 ; Mihai Şora, *Despre dialogul interior. Fragmente dintr-o antropologie metafizică*, Bucureşti, Humanitas, 1995 ; Alain Besançon, *Creştinismul, democraţia şi islamul* (în curs de apariţie).

Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Copou nr. 3, P.O. BOX 266, 6600
Bucureşti, B-dul I.C. Brătianu, nr. 6, et. 7

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale :

ANTOHI, SORIN
Civitas imaginalis : istorie şi utopie în cultura română/
Sorin Antohi – Ed. a 2-a, rev. – Iaşi ; Polirom, 1999

348 p.; 18 cm – (Plural. Idei contemporane)

ISBN : 973-683-181-7

CIP : 008(498) : 3 + 330.84

Printed in ROMANIA

Sorin Antohi

CIVITAS IMAGINALIS

Istorie şi utopie în cultura română

Ediţia a II-a revăzută
Cu un Post-scriptum din 1999

POLIROM
1999

Monae consorti dicatum

Cuvînt înainte*

Buna primire ce s-a făcut primei mele cărţi mă îndeamnă să adun în volum opt texte scrise între 1983 şi 1993, publicate iniţial – cu o excepţie – în periodice şi/sau volume colective. În puţine rînduri liminare, voi face cîteva remarci de ansamblu, după care voi însoţi lista primelor apariţii cu scurte lămuriri specifice.

Mai întîi, aceste studii completează, îndeosebi cu cercetări de istorie intelectuală românească, viziunea mea asupra imaginarelor sociale. Titlul culegerii, oarecum abscons şi preţios, are doar ambiţia de a semnala un ataşament pentru dimensiunea simbolică a istoriei ; subtitlul aduce, în acelaşi spirit, indicii suplimentare.

Al doilea, dincolo de particularităţile stilistice, metodologice şi de strategie culturală – pe care le-am comentat „autocritic” în cuvîntul înainte la Utopica *–, întreprinderea mea are o componentă polemică : deconstrucţia discursului istoriografic oficios, care combină laxismul epistemologic, lipsa de relativism (eufemizez în continuare!) şi cele mai penibile tezisme într-o vulgata cu veleităţi etnopedagogice, ideologice, chiar politice. Discutînd fragmente de spaţiu şi timp, mă ţin departe de fantasmele continuităţii, atît de tenace în metatextul hegemonic al cîmpului nostru cultural ; căutînd sistematic referinţele externe ale dezvoltărilor autohtone, ies din închiderea metafizicii noastre etnonaţionale ; cultivînd distanţarea, chiar ironia, evit transformarea empatiei în festivă fuziune emoţională cu obiectele de studiu ; refuzînd postulatele implicite,* les points aveugles *ale culturii noastre, ca şi determinismele reducţioniste, încerc să reabilitez hazardul, neprevăzutul şi misterul.*

---

* Al primei ediţii (n. red.).

„Civitas imaginalis. Un caz particular în topologia intervalului" a apărut inițial în Dialog, *nr. 131-132, 1989, p. 4 ; l-am reluat, într-o versiune franceză, în* Analele Universității București, *Istorie, XL, 1991, pp. 59-62. A fost însă conceput pentru Colocviul interdisciplinar „Intervalul", organizat de Gheorghe Săbău la Arad, în mai 1988 ; acolo a și fost prezentat mai întîi, iar aspectul său condensat și informal restituie oarecum circumstanțele de atunci. Aș vrea să mulțumesc aici lui Gheorghe Săbău pentru ocazia de a-l scrie, iar lui Mihai Șora pentru comentariile sale binevoitoare.*

„La originile utopismului românesc : mentalități și evenimente" a fost publicat cam în această formă, după tribulații inenarabile, în volumul Cultură și societate. Studii privitoare la trecutul românesc, *îngrijit de Al. Zub, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1991, pp. 205-241. Cariera anterioară a textului e descrisă în prima notă la preambul. Îi mulțumesc lui Al. Zub pentru îndemnul de a-l scrie (un îndemn pe care nu-l înțelegeam totdeauna foarte bine în acele vremuri grele), ca și pentru comentarii. Adrian Marino și Ion Bogdan Lefter au scris despre diverse părți și versiuni, Z. Ornea mi-a transmis prin Mihai Dinu Gheorghiu o opinie critică, iar un cronicar de la* Ateneu *mi-a atacat viziunea „de B.D.". Le mulțumesc tuturor.*

„Utopie și revoluție. Idei europene, experiențe românești" a mai apărut, într-o versiune franceză pregătită de soția mea, Mona Antohi, în volumul coordonat de Al. Zub, La Révolution française et les Roumains, *Iași, Universitatea „Al.I. Cuza", 1989, pp. 285-310. Le mulțumesc, făcînd următoarea adăugire : ar trebui să mă opresc la tot pasul pentru a mulțumi acestor două persoane – soției mele, pentru tot ce face pentru mine ; lui Al. Zub, pentru rolurile sale de mentor, prieten, catalizator. Sper, însă, ca obiceiul „american" de a divulga asemenea datorii să nu lezeze delicatețea celor care m-au tot sprijinit. Pe de altă parte, cred că e inutil să adaug că neîmplinirile mele nu le pot fi reproșate.*

„Utopia lui Eminescu" a apărut inițial în volumul colectiv coordonat de Gh. Buzatu, Ștefan Lemny, I. Saizu, Eminescu. Sens, timp și devenire istorică, *Iași,*

Universitatea „Al.I. Cuza”, 1988 (dar tipărit de fapt în 1989), pp. 959-978. Cornel Moraru a avut amabilitatea să-l reia parţial în Vatra*, în numerele 5 şi 6 din 1989. Adrian Marino şi Dan Pavel l-au comentat în scris. Le mulţumesc şi editorilor, şi comentatorilor.*

„Cuvintele şi lumea. Constituirea limbajului social--politic modern în cultura românească”, scris în cadrul obligaţiilor contractuale de la institutul „A.D. Xenopol” în 1988, a apărut integral în Anuarul *acelei instituţii în 1993, după ce prima parte fusese publicată de N. Bocşan, N. Edroiu, A. Răduţiu în* Festschrift*-ul Pompiliu Teodor,* Cultură şi societate în epoca modernă*, Cluj, Dacia, 1990, pp. 126-133. Al. Zub a analizat o versiune timpurie a textului, făcînd observaţii importante ; Alain Besançon a comentat un avatar francez al aceloraşi teze, expuse şi la Colocviul „Romanité et roumanité”, Paris, Sorbona, aprilie 1991, unde au fost discutate de mai mulţi distinşi cercetători, români şi francezi. Multe mulţumiri.*

Noica, „Denker in dürftiger Zeit”, un dialog cu Dan Petrescu, a apărut în Agora*, 2, nr. 2, iulie 1989, pp. 36-73 ; a fost reluat şi în* Contrapunct*. Geneza acestui text e explicată în marginaliile sale, pe care le reproduc întocmai. Acum aş adăuga doar că în 1988, cînd Dan Petrescu a avut ideea trimiterii lui la* Agora *(fusese tocmai cenzurat din celebrul* Epistolar*, dar circulase împreună cu manuscrisul volumului), eu nu am avut curajul de a-l cosemna, din raţiuni care se bănuiesc : nu voiam să adaug un nou motiv formal pentru rămînerea mea în carantină editorială şi profesională. Dialogul este pentru mine, pe lîngă acest memento al laşităţii, simbolul situării mele marginale în cîmpul nostru cultural, oarecum pe linii cioraniene ; în orice caz, hotărît antinicasiene. Dacă las deoparte stilul meu rebarbativ de atunci, obscur pentru a păcăli cenzura, dar şi confuz fără atare scuză, cred că m-am distanţat şi de cîteva judecăţi de valoare făcute atunci. Dar, chiar eliberată de parapon, respingerea modelului Noica rămîne. Din fericire, atît regretatul gînditor, cît şi eminentul său discipol, Gabriel Liiceanu, au înţeles exact originile şi teza criticilor formulate de Dan Petrescu şi de mine. Le sunt recunoscător.*

„Cioran și stigmatul românesc" este inedit. Textul reia, pentru cititorul român, puncte de vedere pe care le-am expus în mai multe rînduri: într-un capitol al tezei de doctorat, într-un articol („Le stigmate éclaté. Les Roumains et l'Occident en 1991", Vie sociale et traitements, *Paris, 21, 1991), în mai multe conferințe și comunicări (INALCO, Paris, 20 decembrie 1991; Universität Bielefeld, 3 iunie 1992; The University of Michigan, Ann Arbor, 23 martie 1993; Midwest Slavic Conference, East Lansing, 1 mai 1993). Mulțumesc tuturor colegilor francezi, români, unguri, cehi, germani și americani care au avut amabilitatea să-mi comunice criticile și sugestiile lor.*

„Tacîmuri inutile. O scrisoare" a apărut inițial, cu incredibile erori tipografice, în Dialog *(nr. 2-3, 1983, p. 12), chiar la sfîrșitul marii aventuri colective care a fost scoaterea fiecărui număr al acestei publicații, între 1981 și mai 1983, ca și cum urma să fie ultimul. După atîția ani, mi se pare că mesajul acestei scrisori e aproape intact. Destinatarul ei era – și este – Dan Petrescu. Citatele neprecizate sunt din Cioran.*

[...]

Ann Arbor, Michigan, aprilie 1993

Post-scriptum

Habent sua fata libelli. Prima ediție a acestei cărți a avut deopotrivă o circulație modestă și un ecou semnificativ : tirajul său confidențial a fost distribuit mai ales prin muribundul sistem de stat, dar receptarea a fost promptă, extinsă și durabilă. În condițiile în care eu lipsesc mult din țară, îmi este imposibil să urmăresc sistematic periodicele și îmi procur cu greutate cărțile apărute la edituri lipsite de sisteme proprii de difuzare. Din păcate, România rămîne una dintre puținele țări europene lipsite de cataloage de tipul Books in Print, *de periodice care să trateze exhaustiv producția editorială, precum și de parteneri instituționali pentru marii achizitori internaționali de carte academică. Așadar, voi evoca succint în continuare doar acele reacții de care am putut lua cunoștință.*

Trei foarte distinși recenzenți, din trei generații diferite, mi-au făcut onoarea unor discuții amănunțite ale primei ediții ; în ordinea descrescătoare a vîrstelor, ei sînt : Adrian Marino („O nouă istorie a ideilor", apărut inițial în Suplimentul L.A.I. *al* Cotidianului, *30 ianuarie 1995, pp. 2-3 ; acum în volumul* Politică și cultură. Pentru o nouă cultură română, *Iași, Polirom, 1996, pp. 247-256), Dan C. Mihăilescu („Stigmatul românesc,* encore & again", 22, *VI, nr. 4, 25-31 ianuarie 1995, p. 11 și nr. 5, 1-7 februarie 1995, p. 14) și Cristian Preda („Utopia între modele europene și experiențe românești",* Sfera Politicii, *IV, 33, 1995, pp. 56-58). Între ianuarie 1995 și octombrie 1997, au mai scris despre* Civitas imaginalis *Dan Stanca, Andrei Pippidi, Liviu Antonesei, Ovidiu Nimigean și George Pruteanu (acesta din urmă discutînd studiul meu despre constituirea discursului social-politic românesc modern). Le mulțumesc tuturor, îndeosebi pentru observațiile relevante, atît de prețioase*

într-o cultură a receptării diletante sau complezente. De asemenea, le sînt recunoscător celor care mi-au comentat cartea în scrisori substanțiale și conversații tehnice, așa cum au făcut în special Virgil Nemoianu, respectiv Paul Cornea.

În sfîrșit, am fost fericit că unele dintre ipotezele mele de lucru, sugestiile metodologice și teoretice, „lecturile" faptelor românești, trimiterile bibliografice au cunoscut o intensă circulație savantă și publică. Capitolul despre Cioran – care include teoretizarea și ancheta istorică a stigmatului etnic – a reținut atenția unui mare număr de autori, uneori în cărți valoroase, cum ar fi excelenta lucrare a lui Sorin Mitu, Geneza identității naționale la românii ardeleni *(Humanitas, 1997) ; fără îndoială, circumstanța favorizantă a acestui impact este popularitatea obsesiilor identitare colective, dramatizate și diseminate după 1989 de unele dintre eseurile lui H.-R. Patapievici (acum reunite în volumul său de la Humanitas din 1996,* Politice*), documentate și relansate prin retipărirea unor clasici, de la Ștefan Zeletin și D. Drăghicescu la C. Rădulescu-Motru și Cioran. Într-o carte pe care urmează s-o scriu în anul academic 1999-2000 la Stanford, revin eu însumi asupra identităților colective radicale, pentru a urmări constituirea și reproducerea a ceea ce am numit „ontologii etnice".*

Capitolul despre Cioran a inspirat și începutul primei versiuni într-o limbă străină a cărții mele : Claude Karnoouh, fin cunoscător și analist al „fenomenului românesc", a tradus acel capitol pe cînd se afla în vacanță, apoi a tradus și altele, informîndu-mă doar la sfîrșitul laborioasei întreprinderi ; astfel a fost inițiată publicarea la editura pariziană L'Harmattan, într-o colecție dirijată de Catherine Durandin – altă figură remarcabilă a studiilor românești –, a volumului Stigmate et utopie. Imaginaire culturel et réalité politique dans la Roumanie moderne*, la traducerea căruia a contribuit și soția mea, Mona Antohi. În fine, revăzînd și adnotînd textul francez cu gîndul la un cititor străin, am ajuns să-l recomand și traducătorilor în engleză,*

rusă, maghiară și germană. Prin urmare, ceea ce a început ca o tentativă solitară de a înțelege cîteva teme cardinale ale „românității” a devenit textul meu cu cea mai mare circulație internațională: trecerea de la idiomatic la universal pare astfel doar o chestiune lingvistică. Traducătorilor și editorilor, toată gratitudinea mea.

Directorul – și sufletul – Editurii Polirom, vechiul meu prieten Silviu Lupescu, și-a asumat publicarea ediției a doua, înțelegînd să dea o nouă șansă de circulație unor texte deja destul de vechi, poate încă actuale. Îi mulțumesc: într-un fel, mă întorc așadar la Iași, orașul în care, între 1972 și 1989, am devenit mare parte din ceea ce sînt astăzi. După zece ani de peregrinări, asemenea întoarceri, fie și numai simbolice, marchează un sfîrșit de ciclu și omagiază niște rădăcini indestructibile.

Budapesta, ianuarie 1999

Civitas imaginalis. Un caz particular în topologia intervalului

Alăturînd un decalc restrictiv și o completare demn rebarbativă, titlul îmi lasă libertatea unor fraze care se referă, poate previzibil, la utopie. Fiindcă, asemeni utopiei, utopologia – acest pandant eretic al topologiei – trebuie să facă apel la strategii și tactici ale dislocării, ale irumpției. Utopiile tradiționale (Morus, Campanella, Cabet etc.), observa cîndva Gabriel Liiceanu, sînt ipocrite : ele „arborează o modestie a neființei", în vreme ce discursul utopic tradițional „pare să rămînă din capul locului în negativitatea propriei sale geneze. El nu revendică nimic : el descrie, doar, o lume care principial nu există"[1]. Complementul metonimic al discursului utopic, discursul utopologic, va fi cu necesitate ipocrit.

Dacă înțelegem utopia ca interval, ca discontinuitate flagrantă în fluxul continuității temporale și/sau spațiale, ca năvală a ne-locului și ne-timpului în loc și în timp, atunci referința euristică inevitabilă este Paradisul[2]. Căci, asemeni Paradisului – terestru sau celest –, utopia s-ar putea și ea subîmpărți : utopiile tradiționale, pe care le descopeream mai sus ca ipocrite, tind, prin mijlocirea intelighenției, spre un spațiu sublunar și spre uzurparea unui timp care aparține istoriei ; utopiile de tipul *Republicii* lui Platon, mai consecvente, țintesc ne-locul și ne-timpul spiritului, „Nordul absolut". Liiceanu distinge între „utopia intelectului" și „utopia filozofiei" – prima l-ar avea ca exponent pe Morus, a doua ar descinde din *Republica*. Ce fel de interval este utopia tradițională ? Să vedem,

urmînd analogia propusă, ce fel de interval este Paradisul Terestru: „Paradisul Terestru [pe care] îl expunem – scria Athanasius din Alexandria – [e] ferit de corupţie în felul în care plantele şi fructele noastre sînt corupte de putreziciune şi viermi. Pe de altă parte, el nu e nici total incoruptibil, astfel încît să nu decadă în secolele viitoare prin îmbătrînire. Dar dacă e comparat cu fructele şi grădinile noastre, el e superior oricărei corupţii; pe cînd dacă e comparat cu gloria Binelui ce vine [...], este [...] cu mult inferior". Reprezentarea aceasta e caracteristică pentru textele mai vechi, *unbowdlerized*, despre Paradisul Terestru, greu accesibil, dar *situat* (fie ca Eden distant şi contemporan, fie ca Grădină originară, fie ca întreg univers – după *parousia*); în versiunile rescrise de creştinismul dogmatizat al secolelor ulterioare, tangibilitatea se va păstra doar ca urgenţă violentă ori ca prerogativă a „entuziastului"; în alte culturi, accesul în carne şi oase e garantat explicit, iar topologia paradisiacă nu e siderală sau subtilă: Ţara-fără-Rău a guaranilor (o ştim de la Eliade[3]) e şi reală, şi transfigurată – chiar căutarea sa are loc în această geografie şi în acest timp: parcursul iniţiatic poate intersecta, credeau vagabonzii escatologici ai Amazoniei, Paradisul.

Înapoi la utopie, urmînd corespondenţele dintre politic şi teologic (fie şi numai *symphonia* bizantină[4], fie şi numai pe Spinoza cel din *Tractatus theologico--politicus*), notăm că cetatea perfectă este şi ea un interval, mărginit într-o parte de lumea coruptibilă a istoriei, iar în cealaltă de idealitate. Este oare închis, acest interval? Se poate izola, cu alte cuvinte, perfect, utopia? Ştim bine că nu: în cetatea radioasă se aud deopotrivă vălmăşagul devenirii şi zvonul fiinţei. Chiar tăiat, cu mare gesticulaţie întemeietoare, istmul nu e totalmente desfiinţat: pe el sau pe amintirea lui, istoria şi utopia schimbă mesaje. Chiar exorcizat de mitul societăţii autoinstituite, fără

transcendență, tărîmul idealității pure nu va fi nicicînd destrămat, anulat. Mai devreme sau mai tîrziu – dacă socotim în ani simbolici, iar nu calendaristici; în generații, iar nu în promoții –, închiderea se deschide (fără artificii kantian-nicasiene).

Înapoi la topologie, găsim o sugestie pentru critica utopiei tradiționale: marele succes al topologiei, începînd cu ultimele decenii ale secolului trecut, se datorează aplicării ei în demonstrația teoremelor de existență; numitele teoreme afirmă că fiecare problemă dintr-o clasă destul de largă are o soluție de un anumit tip. De la Euclid socotind, matematicienii au făcut mare efort ca să folosească doar rigla și compasul în probleme de tipul cvadraturii cercului sau trisecției unui unghi, admițînd implicit că soluția există (cei mai mulți nici nu contemplau posibilitatea inexistenței unei soluții); abia de vreo sută de ani cineva s-a gîndit că problemele cu pricina ar putea să nu aibă soluție, iar ceva mai tîrziu s-au propus și demonstrații pentru această scandaloasă supoziție. La fel, utopologul se poate întreba dacă, pînă la urmă, utopia *poate sau nu* exista. Tocmai natura de interval a utopiei ar putea aduce un răspuns care să depășească ambiguitățile umaniste manipulate de Morus, jocul dintre *outopia* și *eutopia* (literal: „locul care nu există”, respectiv „locul bun/fericit”). Într-adevăr, *chiar* este utopia riguros altceva decît istorie, sau este, pur și simplu, o istorie *autre*? Și, dacă nu e decît tot un fel de istorie, oare utopia chiar este istoria perfectă? Mai mult, coborînd la măsurile omenești, este utopia o istorie dezirabilă? Fiindcă utopologia nu trebuie să se oprească la ontologie, ea are de căutat o pragmatică și o etică. Iar intervalul utopic nu se judecă în termenii altuia, luat ca model ori proclamat drept arhetip; măsura cea mai bună a intervalului utopic e dată de istoria pe care acesta o dislocă: nu legea de formare a intervalului interesează, ci istoria posibilă, desființată ipocrit de utopie.

Aducînd vorba de arhetip, ne putem întoarce, prin Swedenborg și Sf. Augustin, la teologie, căutînd să ajungem totuși și la *civitas imaginalis*. În schema noastră inițială, *civitas imaginalis* ar corespunde Paradisului Celest ; în schema lui Gabriel Liiceanu, ea ar fi „utopia filozofiei". Ca și utopia tradițională, utopia filozofiei este un interval între lumea pitică și colcăitoare, imanentă și opacă – pe de o parte – și lumea esențială a spiritului absolut – pe de alta. Ierusalimul avea, pentru Swedenborg și pentru atîția alții, un model celest ; la Sf. Augustin, Roma păcătoasă, asediată de hoardele lui Alaric, era *civitas terrena* care nu mai oglindea o *civitas coellestis*. La Platon, Atena trebuia să devină o cetate condusă de filozofi, „cetatea daimonizată așezată în intermund, în spațiul dintre oameni și zei" (Liiceanu), în *metaxy*. Prin acest spațiu ne-spațial, *mésotic*, zeii comunică, fără să se amestece și să se pîngărească, cu oamenii ; mediatorii, traducătorii mesajelor și purtătorii lor, sînt asimilați de Gabriel Liiceanu cu filozofii, „cei care sînt îndrăgostiți de cunoașterea pură, care sînt atenți la semnele venite de sus și care cultivă, în natura lor muritoare, partea nemuritoare a ei : *phrónesis, «gîndirea»*"[5]. O asemenea cetate nu poate fi concepută în nici un caz ca *topos*, pentru că nu e vorba aici de un experiment social-politic – sîntem departe de Syracusa. De fapt, nici nu avem de-a face cu o cetate, ci cu o reprezentare, un „model", o *bildliche Darstellung*[6] ; mai mult, cu Platon ieșim din sfera socialului și a politicului (urmînd interpretarea nicasiană a *Republicii* ca utopie interioară[7]), pentru a pătrunde în sfera spiritualului și a simbolicului. Bunul-simț și experiența istorică nu mai au greutate, am atins o zonă în care toate ale omului, imponderabile, se dirijează către un „în sus" ; înaintarea este acum ascensiune. Iar ascensiunile sînt solitare !

Așadar, intervalul acesta este de o altă natură decît intervalul în care se strecura utopia lacomă de

istorie. E *mundus imaginalis*, conceptualizat de Henry Corbin în marginea islamului iranian, „monde qui est en quelque sorte la doublure de notre monde sensible mais à l'état subtil, et qui occupe un rang intermédiaire entre ce monde sensible et le monde spirituel, pur, entièrement «séparé» de ce monde-ci”[8]. E lumea „cetăților de smarald”, „cetăților emblematice”, afară din timpul și din spațiul sensibile. Nu e un tărîm *imaginar*, ca în filozofiile noastre exoterice, ci un domeniu perfect real, o *lume terță*, a cărei ontologie nu poate fi întemeiată pe filozofiile conceptului; Platon, Zaratustra și toată tradiția hermetică se întîlnesc în opera marelui mistic sufi, Sohrawardî. Cetatea imaginală, *civitas imaginalis*, este *transistorică*, ea nu ține nici de istorie, nici de mit; din dilema *istorie* vs *mit*, din care nu putem ieși cu mijloacele obișnuite, ne scoate această a treia conștiință islamică, aptă de a înregistra fapte *reale*, dar nematerializate în trama cronologiei și imposibil de păstrat în arhive; atari evenimente – care fac obiectul unei istorii evenimențiale *autre* – se petrec în *quarta dimensio*, iar locurile imaginale nu țin de categoria *ubi* (de care și istoria, și mitul, și – prin urmare – utopia țin), ci de un *ubique* simultan foarte apropiat și foarte depărtat.

Am ieșit, astfel, din utopologie: *Nâ-Kojâ-Abâd*, termenul persan forjat de Sohrawardî (literal: „le pays du Non-où”), este, din punct de vedere gramatical, echivalentul precis al grecescului *ou-topeia*; Corbin ne previne însă că este „radicalement impossible” de a-l traduce prin „utopie” – hermeneutica are nevoie de metafizica aptă de a susține ontologic *lumea terță*, „imaginală”, care nu aparține nici intelectului, nici percepției sensibile, ci se dă numai percepției imaginative. Nimeni nu poate descrie o *civitas imaginalis* cu mijloacele utopiei narative (descriere prin excelență, *speaking picture*)[9]; ci singur gnosticul, pelerinul spiritual, poate, topindu-se în

însăși „povestea” sa, în care el însuși devine *civitas imaginalis*, împlinind o vrere absolută. Abandonasem, întîi, massa, pentru a asista la constituirea unei utopii interioare, urmîndu-l pe Platon. Cu Sohrawardî năzuim spre un altfel de dincolo.

(1988)

Note

1. V. Gabriel Liiceanu, „Utopia intelectului și utopia filozofiei”, *Dialog*, nr. 115-116, decembrie 1986, p. 13, acum în *Cearta cu filozofia*, București, Humanitas, 1992, pp. 97-105. Textul citat reia o comunicare făcută la colocviul „Utopie și science-fiction”, pe care l-am organizat la 14 noiembrie 1986, la Universitatea „Al.I. Cuza” din Iași, și la care au mai participat, între alții, Andrei Cornea, Dan Culcer, Dan Petrescu, Mihai Șora.
2. *Cf.* Sorin Antohi, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, București, Editura Științifică, 1991, pp. 40, 82.
3. V. celebrul studiu al lui Mircea Eliade, „Paradis et utopie. Géographie mythique et eschatologie”, mult publicat după apariția sa inițială într-un *Eranos Jahrbuch*.
4. *Symphonia* este rezolvarea specific bizantină a problemei teologico-politice, ca fuziune a puterii temporale cu puterea spirituală. Iată o definiție succintă: *symphonia* este „une collaboration entre les autorités civiles et religieuses sur un pied qu’on veut être d’égalité, une intervention des gouvernants dans l’Eglise, compensée par un contrôle moral et spirituel de l’Eglise sur eux” (Daniel-Rops, *Ces chrétiens, nos frères*, Paris, Fayard, 1965, p. 425). *Cf.* Sorin Antohi, *op. cit.*, pp. 132-133.
5. Liiceanu, *ibidem*.
6. *Bildliche Darstellung* este un concept-cheie al culturii germane de la finele secolului XIX, care joacă pe cele două cuvinte germane traductibile prin „reprezentare”;

Vorstellung (o reprezentare senzorială, „perceptuală”) și *Darstellung* (un sens mai „public”, mai lingvistic); reprezentarea „imagée”, „metaforică” (*bildliche Darstellung*) este esențială pentru filozofia limbajului elaborată de Fritz Mauthner, acest autor vienez aproape complet uitat după avîntul științelor limbajului din secolul XX, în care cîțiva gînditori inspirați de el au devenit celebri: Frege, Wittgenstein. V. Allan Janik, Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, New York, Simon and Schuster, 1973, mai ales capitolul 5.

7. V. Constantin Noica, „Cuvînt prevenitor”, în Platon, *Opere*, V, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1986, pp. 9-16.

8. Henry Corbin a scris foarte mult pe această temă, așadar voi da numai o listă a textelor mai relevante: „Mundus imaginalis ou l'imaginaire et l'imaginal”, în *Cahiers internationaux du symbolisme*, 6, 1964, pp. 3-26; „Les cités emblématiques”, „Les symboles du lieu. L'habitation de l'homme”, în *Les Cahiers de l'Herne*, 1983, pp. 47-54; *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*, Présence, 1974; *En Islam iranien*, Paris, Gallimard, t. I, pp. 120-121; t. II, pp. 188 *sqq*., pp. 325-334; „Au «pays» de l'Imâm caché”, în *Eranos Jahrbuch*, XXXII, Zürich, 1964, pp. 31 *sqq*. *Cf.* Sorin Antohi, *op. cit.*, pp. 63-66. Pentru a face o mică speculație, v. Dr. Raymond Moody, *Reflections on «Life after Life»* (1977), unde se vorbește de „cetățile de lumină” evocate de către persoanele care au cunoscut moartea aparentă (pp. 46-47 ale ediției franceze „J'ai Lu”). Pentru exemplul clasic de cetate interioară la misticii occidentali, v. Sf. Tereza de Avila, *Las moradas*.

9. V. Sorin Antohi, „Metoda și discursul. Note asupra utopiei narative”, *R.I.T.L.*, 3-4, 1988, pp. 63-68.

La originile utopismului românesc: mentalități și evenimente

Cel care își asumă condiția paradoxală de istoric al utopiei, resemnat la, dar și consolat de linearitatea inevitabilă a discursului, trebuie să ia în considerare și alte paradoxuri. Ele sînt în miezul efortului metodologic și pot ajunge să interzică naturilor critice orice abordare a efemerului și particularului, așa cum se întîmplă atunci cînd teoria înlocuiește istoria. Dacă totuși, din scrupul strict intelectual, cea mai respectabilă filozofie a istoriei trebuie să fie supusă unui examen al *faptului*, atunci e necesară o luare de poziție – implicită sau nu – în gîlceava istoriografică majoră a ultimelor decenii: mentalitate *versus* eveniment. Pînă la tranșarea definitivă a chestiunii – nedorită și în fond pernicioasă –, așa cum și prezentul titlu o atestă, rămîne să examinăm ambele aspecte, eludînd o polaritate oarecum forțată. Astfel, în prima parte voi avea preponderent în vedere modelul utopismului românesc, înregistrînd în cea de-a doua tribulațiile acestui model. Conturînd, așadar, o relație practică între partizanii mentalităților și cei ai evenimentelor, posibilă în lumina unei imagini a istoriei ca sumă ideală constantă a două fascicule de tendințe complementare, ca rezultantă a unor tensiuni de actualizare-virtualizare[1].

Însuși subiectul cerea o asemenea conduită, avînd pe deasupra nevoie de o perspectivă proaspătă, dezinhibată, asupra unor realități prin excelență susceptibile de interpretări concurente. În acest sens, ideile și faptele care mă preocupă aici au fost, așa cum voi specifica și pe parcurs, privite din unghiuri foarte

diferite, stabilizate polemic și perisabile. Situație care poate reaminti că istoria este dependentă de istoric și că, la rîndul lui, istoricul e greu de conceput fără anumite determinări.

Așa cum Karl Mannheim arată într-o celebră sinteză[2], utopia și ideologia reprezintă două modalități divergente de abordare a realității. Cumpăna lor se definește anevoie, prezentul fiind incapabil să decidă ce trebuie privit ca ideologie și ce trebuie privit ca utopie. Decizia aparține numai istoriei, care deține privilegiul retrospecției și poate aplica singurul criteriu de clasificare: dacă și în ce măsură ideile unei epoci sînt realizabile. Iată rezultatul aplicării unicului criteriu, în formularea lui Mannheim: „Ideile care mai tîrziu s-au dovedit a fi fost doar reprezentări distorsionate ale unei ordini sociale trecute sau potențiale au fost ideologice, în vreme ce acelea realizate adecvat în ordinea socială posterioară au fost utopii relative”[3]. Așadar, istoria limpezește conflictul dintre ideologia care tinde să manipuleze prin ocultarea/mistificarea realității și ideile utopice, care – simultan – transcend realitatea și modifică limitele ordinii existente.

Făcînd uz de distincția lui Mannheim – față de care am formulat rezerve cu alt prilej: ideologia ar fi doar un caz particular al utopiei (cea negativă) –, aș constata în continuare că istoria nu face o lectură obiectivă a realităților trecute, conservînd în tocmai alcătuirea ei elemente ideologice și, respectiv, utopice. Ele continuă să se opună încă multă vreme după consumarea evenimentelor de care erau legate, iar uneori discursul istoric face evidentă acțiunea lor. Așa s-a întîmplat și în cazul utopismului românesc al secolului XIX, pentru care propun o interpretare din perspectivă utopică, sprijinită pe analize clasice ale utopismului internațional. La acest nivel va fi aflată și integrarea simpatetică a subiectului, atît de necesară hermeneutic. Suprafețele ironice și

informale sînt, ca întotdeauna, mai ales consecința unor căutări retorice.

Înainte de a trece pur și simplu la subiect, să ne oprim o clipă asupra unui aspect fundamental al modelului fourierist activ în Principate. Georges Ribeill observa cu temei cîndva că, dincolo de „repetiții fastidioase, rătăciri polemice și divagații poetice”, Fourier frapează prin preocuparea sa obsedantă de a rezolva în *armonie* tensiunile și conflictele lumii, de a construi o ordine socială viabilă și stabilă în condițiile respectării diferențelor individuale[4]. Într-adevăr, cu excepția autorilor unor texte incoerente, fragmentare, ambigue, ceilalți utopiști se împart cu ușurință în *egalitariști* și *libertari*. Primii evacuează eterogenul, particularul și singularul, nivelează și omogenizează, reținînd doar categoriile universale. Ceilalți, mai puțin numeroși, sacrifică egalitatea pe altarul libertății, al individualității libere și indeterminate, prefigurînd raporturi sociale în perpetuă redefinire și schimbare. Dacă egalitariștii tind spre un maximum entropic, libertarii propun dezordinea programatică. Cu alte cuvinte, primii halucinează o „Republică a Egalilor” (Babeuf), pe cînd ceilalți, o „asociație a Unicilor” (Stirner).

Între cele două tabere se înalță deci figura lui Fourier, apostolul împăcării, al Armoniei. Înclin să cred că, alături de popularitatea europeană a fourierismului, și tendința maestrului spre echilibrarea celor mai năvalnice pasiuni a făcut ca utopiștii din Principate, urmînd liniile de forță ale unui cert *genius loci*, să se oprească tocmai la acest model – preponderent, deși nu unic.

Note

1. Gîndite unitar, cele două părţi au apărut ca texte distincte. Prima, într-o versiune franceză cu titlul „Un modèle d'utopie à l'oeuvre dans les Principautés Danubiennes", a fost inclusă de Al. Zub în volumul colectiv *Culture and Society. Structures, Interferences, Analogies in the Modern Romanian History*, Editura Academiei R.S.R., Iaşi, 1985, lansat cu prilejul celui de-al XVI-lea Congres de Ştiinţe Istorice, Stuttgart 1985. A doua parte a fost publicată fragmentar în două ediţii ale revistei *Dialog* (nr. 105-106 şi nr. 107-108, 1985).
2. *Ideologie und Utopie*, F. Cohen, Bonn, 1929. Citez după ediţia engleză, *Ideology and Utopia*, translated by Edward Shils, Rouledge and Keagan Paul, 1979, foarte utilă prin cuprinderea unor capitole care nu figurau în ediţia germană. Ele au şi avantajul de a integra dihotomia evidenţiată din titlu într-un proiect mai larg de sociologie a cunoaşterii.
3. Mannheim, *op. cit.*, ediţia engleză, p. 184.
4. V. Georges Ribeill, *Tensions et mutations sociales*, P.U.F., Paris, 1974, subcapitolul „Stabilité et instabilité des constructions utopiques", pp. 106-111.

1. Un model de utopie lucrînd în Principate

1. S-ar părea că, aşa cum într-o discuţie despre arta traducerii cineva ajunge inevitabil să exclame *traduttore-traditore*! şi să nege posibilitatea trecerii fără prejudicii semantice a enunţurilor dintr-o limbă în alta, în cea mai modestă ridicare la discursul istoric s-ar putea strecura, moderat subversiv, chestionarea consistenţei metodologice a disciplinei. Şi argumentele negatorilor nici nu ar trebui căutate altundeva

decît în chiar succesele grupului de științe pe care îl numim, cu un comod reducționism, „istorie”.

Un exemplu ilustru: cu interesul său scandalos pentru *non-eveniment*[1], Școala Analelor, după ce a regenerat organismul sclerozat – și pe alocuri excesiv „tricolorisé” (C.J. Prévert) al istoriei –, a putut fi acuzată de un anumit „raplatissement de l’histoire en géographie”[2]. Rămîne în continuare de stabilit dacă nu cumva acuzația este de fapt laudă, în amintirea unui Karl Ritter[3], cu vorbele lui Georges Canguilhelm: „l’histoire humaine est inintelligible sans la liaison de l’homme au sol [...]. La terre, considérée dans son ensemble, est le support stable des vicissitudes de l’histoire”[4]. Geografizarea istoriei – vocație indubitabilă a unei planete pe care epoca de piatră coexistă cu societatea postindustrială – e comandată de cadrele mentale[5] care i-au făcut și pe cercetătorii din științele exacte să spațializeze timpul – critica lui Bergson nu a schimbat prea mult situația. În ambele cazuri, descoperim efortul de a exorciza iluzia, incertitudinea, schimbarea, de a înlocui curgerea istoriei umane cu anistorica stabilitate minerală. Astfel se conturează, ca dublă erezie, utopia, care, parazitîndu-le, tinde să anihileze deopotrivă istoria și geografia: erodîndu-i uneia timpul[6], distrugîndu-i alteia coerența. Timpul istoriei, mai ales văzut ca „longue durée” (Braudel), este „criblé de fossiles de temps utopique” (Gilles Lapouge), spațiul geografiei e fracturat de non-spațiul utopic. Magneticul „rêve cosmogonique au niveau de l’histoire”[7] – și, aș adăuga inutil, „al geografiei” – care e utopia intră subreptice, cu remarcabilul său repertoriu fantasmatic, în chiar reflecția asupra istoriei. De aici debușează firesc în istoriografie, camuflată inconștient de teorii mai vechi sau mai noi; în contextul declinului metodologiei popperiene mai cu seamă, cînd ne-o spune Paul Feyerabend, „anything goes”[8].

2. Conflictul ireductibil dintre utopie și istorie – cu apogeul său dramatic în ideologie și politică – nu poate fi nicăieri și nicicînd mai bine observat ca în epocile și regiunile în care comunitățile umane ajung, sub presiunea și prin vocile unor personalități excepționale, la revelația destinului mesianic. O asemenea epocă este prima jumătate a secolului XIX, o asemenea regiune este Sud-Estul european. Vom cunoaște unele fațete ale zisului conflict prin exercițiul unui examen al marginalității : cea a Principatelor române și a lui Ion Heliade Rădulescu.

Cercetătorii problematicii europene din prima parte a secolului trecut au remarcat rapida circulație a ideilor pe un traseu dominant vest-est. Mai greu de pus în evidență a fost componenta paralelă de sens contrar, care, atunci cînd nu mărturisește de-a dreptul o influență sau nu originează un *feedback*, întreține – oare numai la sursă ? – iluzia lor[9].

Ideile puse în circuit de Franța epocii romantice sînt de o amețitoare diversitate : de la liberalism (Benjamin Constant, Guizot, Jouffroy) la neocatolicism (Ballanche, Chateaubriand, Lamennais), de la utopia pseudo-științifică (Fourier, Saint-Simon, Auguste Comte) la mișcările umanitare (atît de diverse la rîndul lor : Pierre Leroux, discipolii lui Fourier, Esquiros, Quinet, Michelet). Adăugînd acestui *mixtum compositum* de doctrine disidențele, schismele, denaturările de bună-credință, combinațiile cele mai bizare (cît de vagi sînt legile miscibilității doctrinelor !), obținem un spectru teoretic extrem de larg, aproape imposibil de subordonat unor principii comune. Fără îndoială, o oarecare trăsătură de unitate ar putea fi chiar apariția acestor teorii ca răspunsuri alternative la întrebările lăsate moștenire de secolul Luminilor. Relația dintre cauze și efecte – pe care religia tradițională le punea să se întîlnească în Dumnezeu (*primum movens*/*origo* și *telos*) – era acum complicată de ideea Progresului.

Progresul – punct de condensare al unui nou misticism[10] –, făcea să coincidă cauzalitatea istorică obiectivă cu urmărirea deliberată a unui *mai bine*, în vreme ce lumea nouă a secolului nou se mai întreba dacă liberul exercițiu al gîndirii era dezirabil ori trebuia mai degrabă considerat răul necesar dinaintea instalării unui dogmatism eficace. Nehotărîtă între libertate critică și constrîngere dogmatică, lumea intelectuală a primei jumătăți de secol XIX producea, cu maniacală perseverență, soluții. Cele mai multe poartă stigmatul maximei desprinderi de realitățile pe care le reorganizează, divorțul metafizicilor autorității de concretul ontic fiind maxim. Universul este atomizat în entități abstracte care evoluează pe un fundal numenal fantezist. De aici și din urgența de a găsi răspunsuri provine varietatea delirantă a operei de renovare, care interesează uneori mai mult pe psihopatolog decît pe istoric.

3. În ceea ce privește Principatele, acestea erau obligate, prin determinări sociale și naționale pe care încercau să le abolească, a-și asuma o ingrată poziție de receptor. Această poziție trebuie acceptată fără complexe cel puțin de cercetător, risipa de forțe intelectuale în focul argumentării unui sincronism fiind regretabilă în sine. Mai mult, poate duce la bizarerii pseudoștiințifice de natura celebrului „protocronism”[11].

Inițierea în afacerile occidentale se face sub semnul uimirii. Reacția e tipică pentru secolul XVIII, dar pare instalată definitiv – cineva a teoretizat *complexul Dinicu Golescu* (fără să și scape de el), pe care îl voi prezenta implicit mai încolo. Dacă din punct de vedere politic, Principatele nu au fost niciodată excluse din Europa, accesul românilor la valorile reale ale culturii și civilizației a fost limitat. După Școala ardeleană și poeții Văcărești, Dinicu Golescu este exemplar pentru înțelegerea Apusului, prefigurînd elocvent atitudinea generației de la 1848[12].

G. Călinescu surprinde și caracterizează perfect momentul: „Cînd în 1824 începe să treacă granița spre a-și așeza copiii la școlile străine, Golescu, mai cu judecată acum și într-o vreme de repezi prefaceri [după ce, pînă pe la 50 de ani, văzuse în călătorii numai oboseală și neplăceri, iar în Occident doar „obșteasca viețuire, veselă și fericită" – n.m.], rămîne zguduit. Cu receptivitatea întîrziaților, el trece din emoții în emoții, de la uimire la rușine, din apatie la o aprigă voință de bine și progres. Schimbarea la față a acestui boier simbolizează întreaga noastră renaștere și dovedește că revoluțiunea au făcut-o întîi boierii"[13]. Trebuie reamintit că jurnalul de călătorie al lui Dinicu Golescu (*Însemnarea călătoriei mele*, 1826) a avut o mare influență asupra inteligheнției române, ca și beneficul activism al autorului: experiențele didactice și literare, mecenat, marele sprijin acordat lui Heliade[14].

Mirarea în fața Occidentului coexistă îndelung cu tentativele de preluare a unor soluții pentru problemele răsăritene, ceea ce face selecția dificilă – domeniul soluțiilor este definit confuz – și adopțiunea problematică. Împreună cu ideile – scoase din contextul în care erau viabile – sunt importate instituțiile, mai ales în forme nedorit parodice. Tensiunea dintre aparență și esență, dintre obiectiv și subiectiv, avea să se amplifice, provocînd una dintre primele manifestări ale criticismului în cultura română, teoria „formelor fără fond" a lui Titu Maiorescu. Într-un studiu dedicat reevaluării contribuției societății politico-literare „Junimea", Sorin Alexandrescu este de părere că instituțiile – s-ar putea adăuga, cred, și ideile – nu se potrivesc („ne collent pas") realităților românești, acesta fiind un fapt semiotic fundamental: „il n'y a pas de production de sens social en Roumanie"[15]. Tristul adevăr, exprimat într-un limbaj intuitiv de membrii „Junimii", era, ne spune Sorin Alexandrescu, „un fait constitutif de toute société: il

faut que le sens social y circule sinon la société en question este structurellement erronée"[16].

Se conturează prin urmare necesitatea unei instanțe care să asiste un alt fel de naștere a sensului social, transplantul mai subtil care se operează „la vîrf", de la o personalitate occidentală la un autohton proteic și versatil, înzestrat pentru actul eroic al instituirii – *logothesis*[17]. Un astfel de om este Heliade.

4. Pentru a înțelege apetența lui Heliade pentru *logothesis* și încrierea sa în scenariul paradigmatic pe care aceasta îl presupune, se cuvine să observăm unele fenomene care țin de activitatea structurantă a epistemei. În acest sens, ar trebui demonstrată existența unei proprietăți epistemologice care ar media comunicarea la toate nivelele, inclusiv a cel al socialului, fiind simultan responsabilă pentru producerea sensului, adecvarea acestuia la ontologic, recuperarea lui. O asemenea însușire complexă (sau: un asemenea set de abilități) poate fi evidențiată lesne de terenul lingvisticii (unde avem deja cuplul *competență-performanță*), de unde, urmînd traseul prin care științele sociale au fost informate de știința limbii, ajungem la realitățile sociale. Într-un excelent studiu de pe pozițiile pragmaticii, Radu Toma a reușit o demonstrație convingătoare, mergînd cam în același sens[18]. Astfel, el postulează o așa-numită *competență epistemică* – „o competență translingvistică (= din care capacitatea de a forma fraze lingvistice este doar o parte) capabilă să decidă care sînt entitățile din care este formată lumea în momentul *t* și ce se poate spune cu sens despre ele". Văzută într-un context acțional, însușirea acestei competențe epistemice de către membrul unei comunități sociolingvistice a momentului *t* este o relație instructor/instruit din care nu lipsește componenta autoritară. Devine astfel limpede că epistema este validată de prestigiul instructorului și impusă de insidiosul

său terorism. Utilizînd distincția lui Frege între *funcție* și *valoare*[19], se poate considera că baza definițională a unei limbi naturale este un ansamblu de funcții nesaturate, epistema fiind ansamblul funcțiilor saturate a căror valoare de adevăr pentru membrii unei comunități sociolingvistice este „adevăratul”. Revenind la modelarea autoritară a instruitului de către instructor, se poate conchide că, din perspectiva instruitului, funcțiile saturate ce constituie epistema sînt adevărate nu prin intensiunea argumentului fiecăreia dintre ele, ci pentru că propoziția e impusă de agentul instructor ca adevărată. În așa fel încît subiectul epistemic este obligat la o activitate care seamănă perfect cu ceea ce Thomas Kuhn, în *Structura revoluțiilor științifice*, numește „rezolvare de *puzzle*”. Este și singura explicație a faptului că o propoziție, deși corectă lingvistic, poate să nu fie acceptată la un moment dat.

Prelungindu-și preocupările metodologice într-o carte recent apărută[20], I.P. Culianu susține un punct de vedere afin. El presupune existența unui număr finit de idei recurente – e vorba de o relansare a universaliilor din realismul logic? –, din care fiecare epocă selecționează pe acelea care-i corespund structural. Epocile se singularizează deci nu prin ideile noi pe care le lansează, ci prin atitudinea nouă față de idei vechi, prin *filtrul hermeneutic* – o structură dinamică, istorică.

Reunind cele două teorii de mai sus pentru a construi o reprezentare intuitivă convenabilă, obținem următoarea alegorie: un cap de lectură cu structură variabilă parcurge un continuum omogen de principii imuabile, generînd, atunci cînd schimbarea atinge un prag critic, fracturile care delimitează epistema. Sau, dacă ideile curg heraclitean, sînt selectate de un lector fix. Conduita acestor lectori este algoritmizabilă și, pe anumite porțiuni, previzibilă.

5. Structura personalității lui Heliade, ca și condițiile istorice obiective îl făceau un lector ideal pentru doctrinele Franței romantice. O cercetare mai aplicată descoperă în Heliade cele mai multe din elementele care compun portretul-robot al utopistului în ipostaza de profet-reformator romantic. Ajutîndu-ne cu remarcabila sinteză a lui Paul Bénichou dedicată epocii pe drept cuvînt numite „l'âge des prophètes"[21] și cu informațiile adunate din scrierile despre Heliade, să urmărim constituirea treptată a competenței epistemice a acestuia din urmă, ca urmare a presiunii modelelor occidentale – directă sau mediată de *Zeitgeist*.

O primă tușă a acestui portret contrastiv este *obsesia sacerdotal-mesianică*. Utopia evanghelică a lui Heliade[22] are un model imaginar în „socialismul evanghelic al comunității creștine din Dacia romană, interpretat de el în spiritul ortodoxiei și delimitat ca atare de variantele catolice ale socialismului creștin"[23]. Dacă eliminăm caacterul regresiv al utopiei evanghelice[24] și coloratura sa ortodoxistă – sortită unei triste cariere în secolul ce avea să vină –, reținem combinarea discursului socialist cu cel mistic. Rezumînd pe Sf. Augustin pentru uzul exilaților români din Brussa (după eșecul revoluției), într-o scrisoare din 14 mai 1850, Heliade strecoară contribuții personale: „Christ e omul colectiv...". Apoi, crezîndu-se ales să restaureze adevărata credință, persecutată de papalitate și tirani, e convins că, dacă s-ar stabili în Franța, „credința lui Christ ar triumfa", „deoarece popoarele, sătule de papi și de catolicism, sînt în așteptarea unui regenerator al vechii credințe. Și, modest, Heliade își atribuia rolul acesta"[25].

Moise, profetul arhetipal, e văzut de Heliade ca „vedetor" raționalist, herald al unui adevăr non-mistic, nevoit să transfigureze mitul în adevăr, fabula în parabolă, alegoria în apocalips" pentru a fi înțeles de

contemporani[26]. E limpede tendința lui Heliade de a se identifica – direct sau prin Fourier („cel mai mare, cel mai adevărat din toți profeții") – cu modelul. Găsim la ciudatul polonez Hoëné Wronski, figură eroică a utopiei franceze, aceeași tendință de asumare a mandatului mesianic : „Dans la position où il a plu à la Providence de placer l'auteur, en le laissant pénétrer dans le sanctuaire de la Création [...]" el devine – martor stă opera ! – depozitar al destinului umanității[27].

Aceste fantasme sînt generate continuu de *megalomania imperturbabilă* a umanistului. S-a făcut mare caz în epocă de pozele ridicole ale lui Heliade, șocante chiar pentru prizonierii aceluiași mental colectiv. Pentru a nu mai aminti pamfletele contemporanilor, cupletele batjocoritoare și cîteva reacții defavorabile ale claselor de jos[28], tronul sau penibilele trucuri cu mantia sa albă[29], să apelăm la una din cele mai admirative mărturii de epocă. Iosif Vulcan, deplîngînd în revista pe care o fondase moartea lui Heliade[30], depășește rapid sfiala mărturisită în primele rînduri, atingînd tonul patetic și retorica bombastică de rigoare. Tocmai bine pentru a evoca o scumpă amintire personală, prima întîlnire cu Heliade : în drum cu fiica sa „la o scaldă străină", povestește ingenuu Iosif Vulcan, procurînd infinite delicii naratologice, Heliade s-a oprit la redacția revistei *Familia*, pentru a mulțumi de publicarea portretului și biografiei sale, pentru a povesti cum a înființat Teatrul Național din București, pentru a declama din opera proprie („cu perfecțiunea unui artist, și cu focul unui tînăr *exaltat*" [s.m.]). Remarcînd entuziasmul tînărului Vulcan, sexagenarul glorios ținu să-l copleșească : „Și cum mă uitam la el, îmi zise : Vezi omul acesta ! El a încărunțit, dar inima lui a rămas tot tînără, căci într-însa resiede poezia divină". „Mii și mii de asemenea idei [mobilizatoare] se iviră momentan [*sic*] în mintea mea", constată,

încă stupefiat după mulți ani, Iosif Vulcan. Încît aproape că nu mai era nevoie ca Heliade să-l invite la hotel pentru a-i dărui „din *toate* [s.m.] operele sale cîte un exemplar”.

Ca alți utopiști – dintre care aș aminti pe La Salle și Fourier –, Heliade a avut sentimentul *unei revelații totale și decisive a adevărului*, ceea ce nu excludea o laborioasă construcție dictată de *complexul rigorii științifice*. Fără a opera calculele harnic demente ale unui Fourier sau Wronski (care era de altfel matematician de formație), Heliade, apelînd adesea la o *terminologie specifică* (evidentă mai ales în opera „filozofică”), ține să mimeze rigoarea, bricolînd silogisme falacioase, invocînd nume celebre în sprijinul propriilor afirmații, creînd efecte de coerență. Cîtă veritabilă rigoare era în toată această frenezie pozitivistă ? Se poate urmări primul contact cu doctrinele socialiste, povestit – nu fără ironie, s-ar părea – chiar de Heliade : „Începui a căuta cărți, care tracta de bucătărie, arătînd cum trebuie a se asocia objetele din care se fac bucatele, spre exemplu, lăptucele cu oțetul, cu oliul, cu ouă coapte, cu raci, cu sardele, cu pui rece fript, cu sfecle etc. acolo se zicea că este un socialism bine sau rău combinat”[31]. Nici nu bănuia dezamăgitul cititor cît de aproape trecuse pe lîngă concept ! Prea puțin familiarizat cu filozofia antică pentru a ști că zeii pot ajunge și în bucătărie (un mare presocratic reluat de Aristotel), Heliade ignora și constantul interes al utopiștilor pentru *re culinaria*. La Sade – acest utopist deghizat în libertin –, alimentația e funcțională și sistematică, iar meniurile, *fixe*, sînt descrise cu o perversă minuție, detaliile avînd rolul de a institui un anumit ritual. Fourier exaltă compotul – o *mise-en-abyme* pentru compozita sa operă –, care dobîndește astfel o nouă demnitate, oarecum filozofică. Banalul și savurosul compot ajunge, scrie Roland Barthes[32], „un *contre-pain* ; puisque le pain est un objet mythique

de la Civilisation, symbole du travail et d'amertume, emblème du Besoin, l'Harmonie renversera l'usage du pain et en fera le chiffre du Désir [...] le sucre deviendra le blé". A trebuit să așteptăm antropologia structurală pentru a afla că *gustemele* (C. Lévi-Strauss) sînt solidare cu ideologemele, a trebuit să așteptăm Noua Istorie pentru a descoperi că alimentele pot deveni agenții unui inobservabil și tenace colonialism – cartoful, spune Braudel, a colonizat Europa. Și, de ce nu, a mai trecut un timp pînă să spună cineva că inițierea în epistemă are și un traseu alimentar.

Din nefericire, găsirea a cît mai multe cărți potrivite nu rezolva de la sine și problema înțelegerii lor, chiar dacă redundanța poate juca aici un rol crucial. Frecventarea inlasabilă a creației lui Fourier[33] nu i-a asigurat lui Heliade accesul spre miezul ei utilizabil (admițînd că acesta există), valahul încurcîndu-se cel mai adesea în hățișul detaliilor aberante. Este ciudat cum alternează, în cazul unor oameni ca Heliade, lectura literală – care e abolită exact cînd ar putea identifica nonsensul – cu lectura simbolică și alegorică. Aceasta din urmă se face, desigur, în necunoștință de cauză, cu grile concoctate ad-hoc (aș fi tentat să remarc aici un *topos* gnostic), forțate în fel și chip pentru a părea funcționale, Dimitrie Bolintineanu, în lucrarea sa *L'Autriche, la Turquie et les Moldo-Valaques, par M.B.* (1856), prezintă funcționarea a ceea ce numeam mai sus *filtru epistemic* la Heliade: „Il a l'esprit très susceptible de tomber dans la confusion des théories, et ces théories sont de celles qui lui sont propres à lui seul". Exemplele îi stau la îndemînă: Heliade crede sincer în profeția lui Fourier că apele mărilor vor deveni potabile atunci cînd teoria sa va fi pusă în practică. Mai mult, el rezolvă această problemă cu un spirit practic a cărui enormitate nu scapă lui Bolintineanu: „en cultivant les côtes de la mer [...] les eaux de la mer seront adoucies". Și, *pour comble*, Heliade

pretinde că știe, dar așteaptă momentul propice, să iasă dintr-un impas la care nici Fourier nu se gîndise – ce va deveni peștele de mare cînd apele se vor îndulci? Greu se poate închipui o receptare mai anapoda.

A milita cu dăruire egală *pentru cauze diametral opuse* e un lucru obișnuit la reformatorii utopici. Wronski, de pildă, după ce luptase împotriva lui Louis-Napoléon, îl aclamă; după ce scrie disperat și conspirativ țarului Nicolae I, pe care îl vedea în chip de *salvator mundi*, teoretizează și aprobă lovitura de stat. Nu alta este atitudinea lui Heliade, al cărui cameleonism politic include situația regretabilă de poet de curte. Acest comportament poate fi cu greu explicat onorabil[34], cercetătorul trebuind să accepte măcar „teoria celor doi Heliade”, formulată de atît de dăruitul scriitor politic și social care a fost Eminescu: tînărul raționalist și revoluționar *vs* bătrînul iraționalist și conservator[35].

Acest activism contradictoriu, desfășurat sub semnul unei *vocații a oximoronului*, își transferă tensiunea antagonică ireductibilă în planul ideilor filozofice și în planul literaturii. D. Popovici a observat că Heliade iubea ideile socialiste „îndeosebi în faza lor de nedefinire, cînd ideea plutește nebulos între utopie și paradox”. Văzînd lamartinian doctrina socialistă ca *vérité prématurée*, D. Popovici explică astfel tranziția ei din politică spre poezie: „Coborîtă prematur în arena socială, ea [doctrina socialistă] ajunge să fie evacuată treptat de pe terenul luptei politice, ceea ce îi conferea titluri particulare pentru lumea poeziei. *Catehismul socialiștilor*, care viza realizarea unei lumi deosebite de cea veche, devine în felul acesta *Santa Cetate*: proiectarea acestei lumi evanghelice pe norii ireali ai Apocalipsului” (*D.P.*, p. 130). Cercul se închide: din text (program politic), după un ocol invalidator prin realitate, utopia se întoarce în text (de astă dată în cel al ficțiunii). Este

aici o altă urmă a modelului – în toată Europa din prima jumătate a secolului XIX utopia parcurge un circuit similar din nenumăratele proiecte, tratate și catehisme, în cîteva, obscure, utopii.

Armonia contrariilor, formă mecanicistă și parțială a dialecticii, ca și *unitatea analogică a universului*, sînt teze centrale moștenite de utopism de la gîndirea secolului Luminilor. Le găsim de-a lungul întregii opere a lui Azaïs (coleg de generație cu Chateaubriand și cu M-me de Staël), le găsim la originea teoriei lui Fourier asupra a ceea ce el numește „attraction passionnée" – manifestare în omul moral a legii universale revelate de Newton în lumea fizică. La limita sanității, Wronski preconiza înființarea unui nou partid, „Union antinomienne", care să accepte antinomia dreptului divin și dreptului uman în același timp cu egala lor legitimitate. Făcînd și în epocă o proastă impresie, Heliade, care cultivă dezinvolt și nu fără un oarecare succes *formula* ambiguă în plan social[36], susține o teorie a „echilibrului între antiteze". Ceea ce nu ar fi mare lucru, dacă nu ar profesa uneori și trinitarismul![!37]

Trecînd, ca bun român (al vremii sale), *forma înaintea conținutului*, apărînd *necesitatea esteticului*, făcînd frecvente apeluri la *Scriptură*, Heliade nu era deloc gata să întoarcă obrazul celălalt, ci dădea dovezi ale unui spirit de intoleranță care intră firesc în compoziția substratului psihologic neliniștitor al utopismului. Această intoleranță, evidentă în pofida marilor poze paternaliste care i-au cîștigat supranumele de „părinte al culturii române", este complicată de *mania persecuției*. Wronski, care l-a tratat îngrozitor pe compatriotul său Mickiewicz și a denunțat în mai multe rînduri mașinațiunile unei cabale seculare conspirînd contra sa, vine ușor în mintea celui care știe cîte conflicte imaginare – ca și cum nu-i erau de ajuns cele reale! – vedea Heliade peste tot în diaspora română postrevoluționară.

Pentru a încheia această schiță de portret, care, cum s-a putut observa, nu se interesează de surse, dar conturează existența și funcționarea unui model, să remarcăm optimismul funciar al utopistului, adesea invers proporțional cu motivele sale. Wronski, scriindu-i în secret lui Louis-Napoléon (mai 1851), anunță neted viitorul radios, sub rezerva aplicării teoriilor sale: „Tel est, suivant des principes scientifiques rigoureux, et non suivant des jeux de l'imagination, *l'avenir brillant et nécessaire* [...] de notre espèce"[38]. Senina încredere în posibilitatea de a schimba lumea se regăsește în toată opera lui Heliade. Fie că e vorba de variante ale doctrinelor regeneraționiste – palingenezia[39], învierea, deșteptarea fiind *topoi* ai mesianismului românesc –, fie că e vorba de ecouri întîrziate ale speranțelor luministe ori de relansarea unor experiențe ale trecutului imaginar, schimbarea e posibilă. Așteptarea ei, pregătirea ei cu mijloacele Verbului nu o fac mai puțin surprinzătoare și entuziasmantă, ceea ce, alături de efectele din planul activității sociale și politice, avea să ducă și la eșecul poeziei sociale a lui Heliade. Cuprinzînd „prea mult cer și prea puțin viitor, era ursită să nu fie niciodată ceea ce ar fi trebuit să fie poezia socială: o poezie a prezentului și a pămîntului"[40]. Optimismul prezidează și ceea ce aș îndrăzni să conceptualizez ca „*raccourci* escatologic": advenirea bruscă a ultimei fericiri, lipsa flagrantă de continuitate între mizeria absolută și salvare. Utopistul, chiar atunci cînd se preocupă de pregătirea viitorului, are surpriza instalării acestuia – istmul care lega utopia de țărmul neferice al lui *hic et nunc* se taie într-o clipă, iar cetatea radioasă rămîne să plutească pe apele amniotice ale visului, sau să se înalțe în norii eterni ai iluziei. Totul se întîmplă ca în creuzetul unui alchimist: fantasma atîta vreme și atîta cale urmărită se transmută în creuzetul ontologic. Pentru a înțelege mai bine viteza

cu care Heliade ne înfățișează în poemul *Santa Cetate* detaliile beatitudinii[41], să ne amintim că Fourier lega direct momentul triumfului final al doctrinei sale de apariția Revelatorului științific – o dată înființat primul falanster, Armonia se cristalizează cu mare iuțeală, schimbările antropologice și geologice de neconceput devin realitate, „le moindre vicaire y [en Harmonie, n.m.] jouira du sort actuel des évêques”.

6. Am urmărit în rîndurile de față liniile dominante și un caz particular de funcționare ale unui model – utopistul din prima jumătate a secolului XIX, personaj emblematic al conjuncturii epistemice din acei ani. Trebuie să reținem, alături de acest portret-robot și pentru mai buna sa înțelegere, cîteva fenomene de fundal. E vorba în primul rînd de un proces de promovare a literaturii la rang de putere spirituală. Marea literatură romantică pune în circulație un repertoriu de teme – mai bine zis, face posibilă izolarea lor – care se dovedesc în nepotrivire cu spiritul epocii, fapt care aduce în stare de conflict cu noua societate un grup de creatori de ficțiune deja consacrați. Aceștia, alături de scriitorii generațiilor mai tinere, vor abandona treptat discursul solitudinii și al damnării, pentru a depăși un moment important de criză, databil pe la 1830. Marele romantism își descoperă resursele de optimism și învață să spere și să profetizeze o tentantă *renovatio*.

Procesul paralel este acela de producere a unor justificări și construcții doctrinale, la granița dintre literatură și speculația filozofico-socială, adesea îmbrăcînd forma tratatelor și proiectelor, nu o dată surse ale unor curente de opinie însemnate sau ale unor experimente utopice. Balansînd între cele două tipuri de literatură – cea doctrinală, respectiv cea de creație –, găsim evantaiul cel mai deconcertant de întrebări și răspunsuri asociate cu o lume care, după epoci de relativă și lentă schimbare, învăța tragicul

joc cu revoluțiile. Cum bine se știe, politica, prin programe, platforme și doctrine, a rămas pentru mai multe decenii un fel de produs secundar al jocului ideilor vehiculate de aceste două tipuri de literatură.

Nu a fost singurul exemplu de naștere a istoriei din utopie.

(1984)

Note

1. Din perspectivă stilistică, istoria ar putea fi legitim anexată de literatură (alte justificări fiind date de caracterul preponderent fictiv al ambelor, ca și de indistincția lor originară). Așa s-ar găsi completarea celor 99 savuroase *Exercices de style* (1947) ale lui Raymond Queneau, așa s-ar crea ambianța conceptuală în care *non-evenimentului* de o sută de ori zugrăvit i s-ar putea asocia un esențial adevăr invariant, „gradul său zero" (Barthes). Iar efectul secundar ar fi priza de conștiință a celor care deocamdată lucrează fără a ști în diversele *ouvroirs d'histoire potentielle*.
2. Expresia aparține lui Gilles Lapouge, care adaugă în același loc (*Le Singe de la montre. Utopie et histoire*, Paris, Flammarion, 1982, p. 30): „vaillants comme ils le sont, les historiens non-événementiels aboutiront à écrire l'histoire de ce qui ne change pas du tout, celle du sable et de la neige, ou bien, plus utopiquement encore, l'histoire de la léthargie tapie dans le mouvement. Déjà Fernand Braudel nous enseigne brillamment qu'en Méditerranée, depuis trois mille ans, il ne s'est rien passé...".
3. Un coleg al acestuia, Hegel, citează frecvent tratatul de geografie umană *Géographie générale comparée, ou Science de la Terre dans ses rapports avec la nature et l'histoire de l'homme* (*cf.* Hegel, „Le fondement géographique de l'histoire universelle", în *Leçons sur la philosophie de l'histoire* [1837], trad. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1963).

4. *Cf.* Georges Canguilhem, „Le vivant et son milieu”, în *La Connaissance de la vie*, 1952, p. 173.
5. Exact ca unele cadre geografice, unele realități biologice, unele limite ale productivității sau constrîngeri spirituale, „les cadres mentaux aussi sont prisons de la longue durée”, ne previne Braudel (v. „La longue durée”, în *Annales E.S.C.*, nr. 4, oct.-déc. 1958, pp. 725-753).
6. M-am referit la acest proces în „Timp erodat și utopie”, în *Transilvania*, nr. 12/1982, pp. 41-42.
7. *Cf.* E.M. Cioran, *Histoire et utopie*, Paris, Gallimard, 1960, p. 178.
8. *Cf.* I.P. Culianu, „Les fantasmes de la liberté chez Mihai Eminescu. Le paysage du centre du monde dans la nouvelle *Cezara* (1876)”, în *Libra*, Groningen, Presses de l’Université, 1983, pp. 114-116. I.P. Culianu, într-un incitant excurs antimetodologic de întemeiere a unei *mythanalyse*, profețește, pe urmele lui Feyerabend : „le grand courant de la méthodologie popperienne [...] est prêt à s’éteindre. C’est un avenir prochain créateur, sans méthodes, qui nous attend. Un avenir où, la critique rationaliste ayant montré l’inanité des anciennes théories périmées [...], il nous faudra inventer un nouveau bricollage intellectuel pour être à la hauteur d’une nouvelle rationalité” (*loc. cit.*, pp. 117-118). Pentru sursele deconstrucției metodologiei, v. : Paul Feyerabend, *Against Method*, Londra, 1975 ; *Science in a Free Society*, Londra, 1978 ; „Irrationalität oder : Wer hat Angst vorm schwarzen Mann ?”, în *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, vol. 2, Hans Peter Duerr ed., Frankfurt/Main, 1981, pp. 37-59.
9. Ecourile sînt mai ales în registrul minor. Heliade, de pildă, a fost imitat de obscurul său contemporan francez Alfred Le Dain. Dar și citat ca autoritate de Alphonse Esquiros (capitolul „Le Gouvernement de 1830”, în *Histoire des martyrs de la liberté par Alphonse Esquiros, représentant du peuple*, Paris, Bry aîné, 1851, p. 239 ; nota democratică din viața și activitatea lui Heliade e reliefată în „L’évangile du peuple”,

în *Les Veillées littéraires illustrées*, t. I, fasc. 7, Paris, Bry aîné, 1849). Datorez aceste informații acribiei prodigioase a lui D. Popovici (v. notele ediției Heliade, *Opere*, vol. I, 1939, pp. 594-595; *Ideologia literară a lui I.H. Rădulescu*, 1935; Santa Cetate. *Între utopie și poezie*, 1935). Voi trimite la ultima din lucrările citate cu sigla *DP* (ediția Ioanei Em. Petrescu, Cluj-Napoca, Dacia, 1979).

10. Istoria, ironică precum o știm, a înregistrat și o asemenea reflecție, mai eficace decît critica: „In general progress has this about it, that it appears to be much greater than it really is" (motto ales de Wittgenstein, pentru *Philosophical Investigations*, din opera dramaturgului austriac Nestroy).

11. Ilie Bădescu, într-o carte care dezbate aceste probleme (*Sincronism european și cultură critică românească*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984), reușește o simpatică enormitate, prin omisiune elocventă: „Cultura critică a dezvoltat o *formula mentis* românească în contextul european, care are multe elemente comune (sincronisme), dar și multe deosebiri (protocronisme) față de cultura occidentală" (p. 11). Dar unde sînt postcronismele?

12. Aceste modeste considerații trebuie întregite măcar cu lectura capitolului „Descoperirea Occidentului" din G. Călinescu, *Istoria literaturii române*... (în ediția de la Minerva, 1982, pp. 61-125).

13. G. Călinescu, *op. cit.*, p. 79.

14. Printre altele, Dinicu Golescu a obținut în 1929 autorizația pentru apariția *Curierului românesc*. Pe promotorul acesteia, Heliade, luminatul boier l-a sprijinit constant, fiindcă intuise corect rolul pe care acesta îl putea juca în regenerarea socială și culturală a țării.

15. Sorin Alexandrescu, „*Junimea*: discours politique et discours culturel", în *Libra*, Groningen, 1983, p. 63.

16. *Ibidem*.

17. Roland Barthes, în *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971, analizează operațiile componente ale oricărei *logothesis*: s'isoler, articuler, ordonner, théâtraliser.

S'isoler, scrie Barthes: „La langue nouvelle doit surgir d'un vide matériel; un espace antérieur doit la séparer des autres langues communes, oiseuses, périmées, dont le «bruit» pourrait la gêner: nulle interférence de signes". *Articuler*: „Pas de langue sans signes distincts... Pas de langue non plus sans que ces signes découpés ne soient repris dans une combinatoire; nos trois auteurs décomptent, combinent, agencent, produisent sans cesse des règles d'assemblage; ils substituent la syntaxe, la *composition* [...], à la création". *Ordonner*: „le discours nouveau est pourvu d'un Ordonnateur, d'un Maître de cérémonie, d'un Rhétoriqueur [...]. Ainsi le rite [...] n'est qu'une forme de planification". *Théâtraliser*: „Ce n'est pas décorer la représentation, c'est illimiter le langage" (Barthes, *op. cit.*, pp. 8-11). Desigur, actul instituirii practicat de logothet nu se limitează la limbă, prelungindu-se firesc de la ordinea lingvistică la cea socială.

18. *Epistemă, ideologie, roman: secolul XVIII francez*, București, Univers, 1982. V. mai ales pp. 171-174, care conțin demonstrația propriu-zisă, oarecum prea tehnică pentru a fi rezumată.

19. V. „Was ist eine Funktion?", în *Festschrift Ludwig Boltzmann gewidmet zum sechzigsten Geburstage, 20. Februar 1904*, Leipzig, 1904, pp. 656-666. Trad. rom. Sorin Vieru, în Gottlob Frege, *Scrieri logico-filosofice*, vol. I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1977.

20. V. *Eros et magie à la Renaissance. 1484*, Flammarion, 1984, pp. 31-33.

21. V. Paul Bénichou, *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Gallimard, 1977, mai ales capitolul „Figures héroïques de l'utopie" (pp. 227-247). Trimiterile la texte despre Heliade se fac la *I. Heliade Rădulescu interpretat de...*, Studiu introductiv, antologie și ediție de Paul Cornea, București, Editura Eminescu, 1980 (cu sigla *PC*).

22. Analizată de Radu Tomoiagă în lucrarea sa *Ion Heliade Rădulescu. Ideologia social-politică și filosofică*, București, Editura Științifică, în capitolul „Socialismul evanghelic" (pp. 95-117).

23. Radu Tomoiagă, *op. cit.*, p. 96.

24. Utopia regresivă a lui Heliade, perfect recuperabilă de protocronism, nu este altceva decît întoarcerea în chip de prioritate a unui complex retardatar refulat – mecanismul psihologic e tipic. Heliade, ca și fidelul său discipol N. Russo Locusteanu, credea că românii au depășit celelalte țări sub raportul progresului natural, astfel încît *claca*, formă specifică de exploatare a muncii colective, devine „le travail en groupes tant rêvé par Fourier dans son Phalanstère" (*Le Protectorat du Czar*...). Russo Locusteanu, mai convins, scrie în studiul *România și Turcia*: „Fourier parc-a împrumutat dela claca noastră regimul său societar, tipul phalangelor sale, dela călușul nostru instituția cavalerilor eranți. Franța și Englitera prînzesc cu România clasică [adaugă năstrușnicul ucenic profet, într-o simbolistică alimentară pe care o întîlnim des la scriitorii români ai epocii], Fourier cinează cu România romantică".

25. *DP*, p. 135.

26. *Ibidem*, p. 140.

27. *Cf.* Paul Bénichou, *op. cit.*, pp. 237-238, Wronski chiar își publica opera sub titlul de *Messianisme*...

28. Cînd massele produc un „Cîntec poporan despre Eliad" (publicat de C.D. Aricescu în *Columna lui Traian*, nr. 3/1873), însuși proaspătul erou de baladă se îngrijește să-l pună mai abitir în circulație (v. *DP*, p. 155).

29. Pînă și folclorul a sancționat încăpățînarea hilară a lui Heliade de a purta o mantie albă în momentele în mod normal dramatice ale revoluției. Cu toate stîngacele lui explicații meschine (o pretinsă criză financiară l-ar fi împiedicat să cumpere o manta convenabilă în locul celei pierdute în focul – atît de potolit! – al revoluției), s-a cîntat: „Dar Eliad ce-mi făcea/ Se-nfășura în manta/ În mantaua cea domnească/ Țara să ocîrmuiască". V. G. Călinescu, *op. cit.*, pp. 131-149, pentru portretul lui Heliade în acțiune și pentru o excelentă reconstituire a epocii.

30. *Familia*, an VII, nr. 20, 14/26 mai 1872, pp. 236-237. *Apud PC*, pp. 77-80.
31. Vezi *Catehismul socialiştilor.*
32. Barthes, *op. cit.*, pp. 120 *sqq*.
33. Pentru receptarea lui Fourier de către Heliade și Russo Locusteanu, v. *DP*, mai ales capitolul III, „Catehismul socialiştilor”. G. Oprescu, în substanțialul său „Eliade Rădulescu și Franța. Studiu de literatură comparată”, în *Dacoromania*, an III (1922-1923), Cluj, 1924, are și el mari rezerve cu privire la cunoştințele fourieriste ale lui Heliade.
34. Radu Tomoiagă, în *op. cit.*, încearcă totuși s-o facă.
35. E inutil să reiau aici prezentarea evoluției lui Heliade, pentru care trimit la lucrările deja citate semnate de D. Popovici și Radu Tomoiagă.
36. Formule celebre ca „Urăsc tirania, mi-e frică de anarhie”, „Respect la proprietate, respect la persoane”, „Foloase generale fără paguba nimănui”, prea puțin înțelese totuși de vulg (v. savuroasele scene de revoluție din *Istoria*... lui G. Călinescu), anunță pe unii dintre eroii lui I.L. Caragiale. Comentariul acestor formule e făcut de Radu Tomoiagă în *op. cit.*, pp. 158-180.
37. V. Radu Tomoiagă, *op. cit.*, pp. 118-157.
38. *Apud* Paul Bénichou, *op. cit.*, p. 237.
39. Pentru palingenezia lui Heliade, v. Radu Tomoiagă, *op. cit.*, pp. 38-60.
40. *DP*, p. 150.
41. Trimit direct la textul poemului, ori la ultima parte a *DP* (unde sînt înregistrate aproape toate exemplele care ar ilustra opinia mea).

2. Experimente utopice românești: 1834-1841

„Cette histoire, nous la dirons encore. Toutes choses sont dites déjà; mais comme personne n'écoute, il faut toujours recommencer.”
(Gide către Valéry)

1. Dezgustat de evenimentele agitatului an 1828 – cînd erau așteptați turcii, dar soseau rușii –, Eufrosin Poteca[1] părăsește Bucureștii, cu gînd să rămînă cît mai mult în străinătate. Despărțirea de capitala valahă e sumbră (mitropolitul îl primește „întunecat”, un nepot „îl petrece cu plînsete”), dar rebelul ieromonah își recapătă curînd buna-dispoziție (contribuția sa majoră la filozofie) și atinge, cu o tehnică ușor de ghicit, extazul (aproape singura sa atitudine oarecum mistică): „O, fericită natură, cît ești de simplă! Cît ești de frumoasă! Cît ești de plăcută!”. Acest năvalnic monolog interior nu pare străin de sunetul muzicii – „extraordinarie” și, acum că dispunem de un secret al frumosului natural, „simplă” –, fiindcă restaurarea sufletească se produce în toiul unei petreceri. La Ciorogîrla, primul popas al simțitorului pribeag.

E o petrecere ca multe altele, bineînțeles, dar sînt tentat s-o înalț la condiția simbolică a saturnaliilor și să fac din ea un carnaval eunomic între paradigme. Motivații avuabile: cadrul istoric – trecerea de la Orientul fanariot la Europa Regulamentului organic –, revelațiile lui Poteca, neștiutele reacții ale unui „alt progresist” ajuns între convivi. El e Teodor Diamant, cap de serie al școlii de la Sf. Sava, bursier al Așezămintelor Dositei pentru școala de cadeți din München. Plecase din București, tot pe Podul Calicilor[2], „cu mare troncănire” în carul (alegoric?) ocupat și de celălalt nemuritor aflat acum la banchet.

Poteca nu va ști niciodată, iar Diamant va afla mai tîrziu: drumurile lor nu sînt dintre cele obișnuite. O etapă traversează Utopia.

2. Tînărul bursier[3], care-și probase încă din patrie înzestrarea, studiază la München, între discipline militare și dexterități, limbile și literaturile germană și franceză, matematicile (inclusiv pe cele superioare), istoria. „Progresele ce a făcut în aceste felurite învățături au corespuns cu prisosință silinței ce a dovedit întotdeauna, iar purtarea i-a fost neîncetat exemplară" – atestă diploma eliberată de școală[4]. Rămas fără mijloace după plecarea fiilor lui Dinicu Golescu – pe care-i medita – la Geneva, Diamant merge în 1830 la Paris, unde rămîne pînă în 1834. Cei patru ani, greu de reconstituit din pricina penuriei de documente creditabile, sînt decisivi pentru formarea utopistului valah.

O caracterizare de ansamblu a perioadei pariziene e făcută chiar de Diamant, în cererea pe care o adresează în 1836 lui Alexandru Ghica (sperînd că aparențele filantropic-liberale ale voievodului aveau să-l determine pe acesta să-i dea un post), cînd menționează că s-a îndeletnicit „mai cu osebire la agronomie și la iconomia politică sau soțială"[5]. Și nu oriunde, ci la *Universitatea* din Paris. E însă greu de dovedit dacă Diamant a fost într-adevăr student, mai ales că el nu anexează cererii amintite vreo diplomă obținută pe malurile Senei, iar cea müncheneză e produsă. Nici memoriile lui Ion Ghica nu aduc lămuriri asupra acestui punct, deși tendința sa de a înfrumuseța imaginea lui Diamant l-a condus la cele mai amănunțite invențiuni[6].

E problematică apartenența lui Diamant la doctrina lui Saint-Simon. De la Ion Ghica știm că viitorul utopist fusese primit la Paris de prieteni, iar aceștia erau „care mai mult, care mai puțin adepți ai saint-simonismului"[7]. Încercînd să depășească această controversă biografică, alimentată de descoperirea

unui *Diament* între coloniștii de la Ménilmontant spre sfîrșitul anului 1830[8], Z. Ornea propune cinic o explicație a înscrierii lui Diamant pe listele lui Père Enfantin: „...Diamant, rămas fără bursă și lipsit de mijloace – acum saint-simonian fervent – putea să fi fost atras de ideea de a deveni colonist la Ménilmontant, unde găsea adăpost și hrană, pentru a rezolva astfel și problema existenței"[9]. Oricare va fi fost rațiunea adeziunii lui Diamant la saint-simonism, să mai apelăm la Ion Ghica pentru un prețios – chiar dacă inventat – detaliu: Père Enfantin ar fi spus că tînărul român „era un om prețios; nimeni n-a făcut atîția prozeliți ca el; a predica și a converti îi era viața"[10]. Există ceva mai important decît adevărul acestei evocări: precizarea unei trăsături a portretului lui Diamant – preocupările și, eventual, capacitățile sale de diseminator de doctrine.

Evoluția utopistului se încheiase la 25 aprilie 1833. Trecut între timp la fourierism, Diamant era acum un suporter desăvîrșit al ordinii societare: răspîndea învățăturile maestrului, putea improviza dezinvolt pe temele esențiale ale repertoriului. Acum, iată, devenise autor, semna broșura *Aux amis de la liberté, de la justice et de l'ordre sur un moyen de faire cesser le débat entre ceux qui ont et ceux qui n'ont pas sans prendre à ceux qui ont*, oferită, sîntem anunțați pe prima copertă, gratis, la locuința autorului. Ion Ghica l-ar fi văzut pe acesta în focul rezolvării orale a marii aporii – să dai la toți fără a lua de la nimeni –, predicînd pe străzi, în fața unui public de „lucrători, bărbați și femei, destul de rău îmbrăcați". *Pour une fois*, se pare că memoria beiului de Samos nu a fost sprijinită de ficțiune, fiindcă Diamant scrie pe ultima copertă a broșurii: „Les personnes qui voudraient assister aux conférences qui ont lieu chez moi et dont l'objet est d'examiner les procédés qui peuvent rendre l'industrie attrayante, sont priées de me faire connaître leur désir".

Timp de zece ani, zilnic, la ceasul cînd astrul zilei atingea zenitul în sunetul unui mic tun, Fourier a așteptat zadarnic un bancher dispus să-i promită, în edenicul decor al grădinilor de la Palais-Royal, finanțarea primului falanster. Va fi fost așteptarea lui Diamant mai bine răsplătită?

Broșura[11], chiar înecată în oceanul de periodice și memorii, de prospecte și tratate care garantau paradisul terestru, căpăta identitate prin pregnanță și concizie: prezenta criza gravă a societății, izolînd un conflict ireductibil („le débat est désormais entre ceux qui ont et ceux qui n'ont pas"), afirma drepturile fundamentale ale omului, apăsînd pe dreptul la un minimum decent de existență, înregistra eșecul sistemelor concurente (Saint-Simon și Owen), punea din nou problema anunțată de titlu („Que faut-il donc faire pour donner *à ceux qui n'ont pas SANS PRENDRE à ceux qui ont*?"), o rezolva cu seninătatea neliniștitoare a doctrinei. O *prière d'insérer* înregistrează rezultatele, obținute prin cel mai tipic *raccourci* escatologic[12]:

> „Etablir dans toutes les relations unité, vérité et justice.
> Donner à chacun la plus entière liberté.
> Elever le produit *effectif* au QUADRUPLE et le produit *relatif* au VINGTUPLE par tous les avantages *sociétaires* d'économie et de participation.
> Opérer le retour des capitaux à l'agriculture et rappeler aux champs les salariés qui encombrent les villes.
> Débarrasser l'industrie manufacturière de tous les inconvéniens [*sic*] qui la rendent délétère pour le corps et pour l'âme du travailleur.
> Assainir le sol et modifier profondément la climature [*sic*]".

Un bun utopist, Diamant ținea mult la rigoarea științifică a discursului, chemîndu-i pe amicii

libertății ș.c.l. să admire „l'invincible rigueur et l'immense portée de cette déduction logique", hipnoticele silogisme ale utopiei fourieriste[13]. Viitorul radios nu mai putea fi amînat: „Pour l'humanité que l'expérience soit achevée cet été!" – se încheia broșura.

3. Cu o lună înainte de publicarea însuflețitorului apel, Diamant îi scria fratelui său Barbu, rămas acasă din motive binecuvîntate[14], ceva ce i-ar fi întristat adînc pe ipoteticii *amis*... parizieni. Transmițînd salutări prietenilor de pe Dîmbovița (între care Poteca și Ion Heliade Rădulescu), utopistul adaugă pentru aceștia că avea să aducă de la Paris „quelque chose de neuf dont ils seront enchantés: la solution d'un problème social qu'on croit insoluble, même en France". Nu e surprinzător că Diamant se credea mai dibaci decît maeștrii săi – orgoliul reformatorilor e nesfîrșit. Fourier a mai primit lecții de la utopismul românesc, de altfel: Heliade explica ușurința îndulcirii oceanului planetar – obsesie scumpă francezului – și ținea în rezervă alte rezolvări-surpriză[15]; Russo Locusteanu ilustra delicios natura protocronică a românului: „la *claca*, c'est le travail en groupes tant rêvé par Fourier dans son Phalanstère"[16].

Cu așa o glorioasă tradiție, nimic mai firesc decît noi experiențe. Laboratorul utopic al lui Diamant se mută în Principate, care aveau cu siguranță nevoie de schimbări miraculoase. Vara anului 1834 fusese secetoasă, agravînd și mai mult situația financiară, iar noul domn din Țara Românească (Alexandru Ghica, înscăunat la 22 martie) își pierduse convingerile luministe în luptă cu puternica opoziție a marii boierimi din Obșteasca Adunare. El mai trebuia să-și obțină investitura la Constantinopol, generalul rus Kisselef semna în continuare ucazuri, boierimea liberală din jurul lui Ion Câmpineanu își mărea continuu influența. În aceste condiții, întoarcerea lui Diamant are puține asemănări cu plecarea lui Considérant, celălalt practician fourierist, în America. Acolo

experimentul utopic era doar o soluție paralelă – fantezistă și insulară, dar perfect posibilă –, umbrită de marile curente reformist-perfecționiste de tipul Constituției, experimentalismului franklinian, Frontierei. În plus, favorizată de mentalitatea milenaristă care domina epoca, experiența utopică americană beneficia de o întreagă geografie la discreția marginalilor, un spațiu imens care ascundea orice, oferind acele garanții de imunitate fără de care subversiunea societății ideale conduce la violență[17].

Nu era în firea lui Diamant să dezarmeze. La numai douăzeci de zile după repatriere, el putea scrie lui Fourier, pradă unei teribile agitații: „Trois terrains cultivés, dont chacun est bon pour une colonie et sur lesquels il y a déjà quelques bâtimens [*sic*] pour un premier essaim de colons, sont offerts par leurs propriétaires qui sont devenus des partisans zélés du procédé sociétaire et admirent Votre génie”[18]. Răspunsul ilustrului destinatar nu e înregistrat de arhive. Prin urmare ne vom mulțumi cu amintirile tardive ale lui N. Kretzulescu, văr și amic al lui Diamant, purtătorul mesajului: [Fourier] „critică pe Tudorache Diamandi [Diamant *à la grecque*, n. S.A.] de ideea ce a avut să caute a aplica doctrina falansteriană la noi, imputîndu-i imaginația de care se lăsa prea mult a se conduce și adăugîndu-mi: doctrina mea în privința organizației societății cere încă multe studii și multă judecată”[19]. Considérant avusese parte de un tratament similar; luxuriantul viitor al „atracției pasionate” atîrna din cea mai strictă planificare.

Trecînd peste avizul negativ, Diamant continuă să lucreze pentru a declanșa în Valahia avalanșa utopică, din convingerea – ortodox fourieristă – că exemplul său, printr-o fulgerătoare „acculturation du pire idéal”[20], va falansteriza Europa. În fond, merita să sacrifici orice ca să-l vezi pe dogmaticul teoretician ocupîndu-și într-o bună zi, spre propria stupoare,

locul precis în gigantica ordine societară inaugurată la porțile Orientului. Speculîndu-și legăturile de amiciție și rudenie din elită, Diamant își face cunoscute proiectele, lărgindu-și mai apoi audiența prin publicarea a trei articole în *Curierul românesc* (7, 10 și 21 iunie 1834)[21]. În primul descrie fascinant o Africă organizată după „sistema d. Carolu Furier [*sic*]" – pe care o și detaliază –, iar în al treilea, demonstrînd pe baze statistice tristul truism al pauperității Principatelor, își exprimă o permanentă speranță: „Să nădăjduim că vrednicul nostru prinț, care știe să prețuiască folosurile ce pot ieși dintr-aceste învățături, va primi cu bucurie sistema cea nouă de organizație de sate, prin care în prea puțini ani se vor face de obște și în țara noastră aceste folositoare științe pentru fericirea norodului și a sa veșnică slavă". „Sistema cea nouă" e doctrina fourieristă, iar „satele" sînt falanstere, dar chiar menajînd astfel orizontul de așteptare al domnitorului și practicînd cea mai tradițională *captatio benevolentiae*, Diamant nu va obține decît efectul contrar. Și iar trebuie să ne amintim de Victor Considérant, care l-a tămîiat în van pe Louis-Philippe[22].

Cine erau totuși acei „partisans zélés" pe care conta Diamant? Nimeni altcineva decît... Manolache Bălăceanu, alt văr al său, care obține trecerea în rezervă din Straja Pămînteană, unde avea cel mai mic grad ofițeresc. Născut în 1807 (mai mare deci cu doi ani decît progresistul), Bălăceanu provenea din mica boierime – tatăl său era pitar, cel mai mărunt boier – și moștenea patru moșii grevate de ipoteci, dintre care cea mai mare se numea Scăieni. Situația sa financiară poate fi calificată drept dificilă, iar desele conflicte cu autoritățile și partenerii de afaceri nu sînt de natură s-o îmbunătățească. Z. Ornea, credincios unui program care-l onorează, încearcă din greu să atenueze umbrele portretului lui Bălăceanu. Acesta, „un revoltat am spune prin vocație și tempe-

rament”, „un nonconformist”, „o personalitate luminoasă, interesantă, contradictorie”, e mult mai puţin decît atît, iar Z. Ornea, onest, e obligat s-o recunoască. Astfel că adaugă şi elementele unei imagini mai realiste : „Bălăceanu apare ca un vindicativ, mereu în conflict cu oficialităţile sau cu diverşi particulari, predispus la judecăţi, mai niciodată de acord cu hotărîrile tribunalelor, [...] o fire [...] războinică, impulsivă”. Partizanul zelos e „nesolvabil”, face dovada unei „evidente nepriceperi gospodăreşti”, se află într-un „impas cronic”. Iar nonconformismul său e trivial : divorţează de o femeie „de lume” şi, în ciuda dezaprobării publice, legalizează legătura sa cu o ţigancă – fostă roabă pe moşia sa. Falansterul trebuie să-i fi apărut ca o salvare[23].

4. Colaborarea dintre Diamant şi Bălăceanu pe tărîmul utopismului experimental trebuie restrînsă, în lumina documentelor epocii, la pregătirea înfiinţării falansterului de la Scăieni. Diamant, la 29 iunie 1835, scrie lui Ion Ghica pentru a-i da sfaturi cu prilejul plecării acestuia la Paris[24], folosindu-se de prilej pentru a solicita, prin bunele oficii ale sfătuitului, planurile falansterului aflate în posesia arhitectului Mauritze. În cazul în care omul nu era de găsit, se putea apela şi la Fourier[25]. În decembrie 1835, Diamant se angajează, printr-un contract cu Manolache Bălăceanu, să organizeze la Scăieni o „fermă agronomică şi facturieră”. Contractul însă nu s-a păstrat, aşa că e greu de stabilit cu exactitate care îi erau clauzele. La rîndul său, Bălăceanu călătoreşte mult în vara anului 1834, încercînd să recruteze la Bucureşti şi în cîteva judeţe muntene pe primii cetăţeni ai viitorului. Nu există documente directe privind propaganda orală a lui Bălăceanu, dar ea poate fi reconstituită cu ajutorul numeroaselor jalbe şi memorii legate de sfîrşitul falansterului, asupra cărora voi reveni : o retorică hibridă, milenaristă cu elemente fourieriste specifice, le caracterizează pe

toate. Mai limpede inspirată de Fourier e înștiințarea din 1835 că la Scăieni se va deschide un „pansion” organizat de Diamant, unde un *curriculum* enciclopedic va avea la bază „o sistemă foarte înlesnitoare ce va dezvolta moralul, mintea și puterea oamenilor, născoțită de dumnealui d. Carl Furie [*sic*] din Franța”[26]. Rolul de coordonator al lui Diamant va fi pînă la urmă simbolic, fiindcă utopistul se va sustrage de la asumarea sa concretă: „în loc de lecțiile lui Teodor Diamand, nici nu l-au văzut, nici că s-au pomenit acele învățături” – se vor plînge în 1839 cei înșelați[27]. Nici alte eforturi ale lui Diamant nu sînt atestate documentar, chiar Bălăceanu trecîndu-l pe lista „soților agronomi” – sintagma desemna pe reformiștii de la Scăieni – care nu figurau la sediul falansterului. Cît despre Ion Ghica, a cărui exactitate ne e deja familiară, el nu s-a sfiit să scrie că Diamant era la Scăieni „marele Mapa și domnea ca un suveran”.

La 10 martie 1835, un contract de arendă între Bălăceanu și primii 10 „soți” (din păcate pierdut) marchează începutul istoriei atestate a falansterului, care coincide în bună parte cu istoria disoluției sale. Începutul e în egală măsură „începutul sfîrșitului”, fiindcă nici bine nu se instalase primul „roi” – terminologia apicolă, folosită și de Fourier, a făcut o explicabilă carieră în utopii, arhetipul acestora fiind stupul – că, la 22 aprilie 1835, precaritatea întreprinderii e demonstrată brutal: autoritățile ordonă sechestrul, instituit în favoarea a doi foști parteneri de afaceri ai lui Bălăceanu care dovedeau drepturi legale asupra Scăienilor. Cei doi arendaseră pe trei ani, în 1833, exact moșia pe care Bălăceanu o arenda iar în 1835! Socotelile părților erau totuși confuze, dar, pe lîngă aceste încurcături, Bălăceanu era să mai piardă buclucașa proprietate și pentru a-și stinge niște datorii față de o „epitropie orfanicească”. Ca de obicei, „partizanul zelos” al socialismului

utopic nu respectase scadența, numai că executorii epitropiei – care se desființase între timp – obțin prin tribunal (la 4 decembrie 1834) decizia de a se scoate la vînzare moșia Scăieni la încălcarea unui nou termen. Datoria nu era plătită nici în 1837, iar litigiul a continuat încă multă vreme. Bălăceanu se arăta o dată în plus un artist al tergiversării și al tertipurilor judecătorești. D. Popovici înregistrează, nu fără o inevitabilă stupefacție, manevrele moșierului, pe care le numește global „temporizare”[28]. Nu mi se pare deplasat să constat că această incredibilă „temporizare” a fost unicul mod de existență a falansterului de la Scăieni. Și, mai ales, unicul aport al lui Manolache Bălăceanu la utopia experimentală.

Discipolul lui Diamant arendase, am văzut mai sus, Scăienii gata arendați și ipotecați. Mai mult, membrii „soțietății agronomice”[29] au amorsat plata anticipată a arenzii pe trei din cei cinci ani prevăzuți de contract. În fața unei asemenea conduite, Z. Ornea trebuie să renunțe a-l mai idealiza pe iscusitul *businessman* fără scrupule: „Așadar, Bălăceanu nu a făcut un act de filantropie cedînd gratuit moșia de la Scăieni (cum a făcut în 1833, la Condé, Baudet-Dulary), ci a arendat-o, și pe un preț nu tocmai modest”. Mă întreb cum a putut adăuga distinsul cercetător, după ce mai constatase că moșia „nu prea găsea ofertă de arendă” și nu a fost cumpărată de nimeni după desființarea falansterului, o frază ca următoarea: „Dar chiar așa stînd lucrurile, sacrificiul lui Bălăceanu rămîne întreg”[30].

Să ne întoarcem la sechestrul din 22 aprilie 1835. El durează pînă la 30 mai 1835, cînd Bălăceanu reușește o manevră. La 18 iunie, iar sechestru. La 5 august, altă suspendare, pentru o durată necunoscută. Se știe doar că la 10 decembrie 1835 sechestrul era efectiv, pentru a nu mai fi ridicat pînă în 1837, toamna.

Indiferenți pe cît puteau la frenetica rotație a proprietarilor – care nu-i mai antrena și pe ei, în

ciuda banilor dați și în ciuda faptului că trăiau și munceau la Scăieni –, puțin norocoșii „soți” continuau să parodizeze, cu o anevoioasă ingenuitate, ordinea societară. Erau o mînă de oameni – față de 1.500, cu un prim „roi” de 300, cît calculase Fourier ca fiind numărul de aur al falansterului – cu cele mai diverse ocupații, adunați din patru zări de o propagandă care le specula speranțele. Un Pîcleanu ce reprezenta puterea a numărat 53, între care 21 femei. 36 (22 bărbați, 14 femei) erau sub 25 de ani – vîrsta de atunci a majoratului –, alți 10 (5, 5) erau între 26 și 30 de ani. Printre „soți” erau copii și bătrîni. Grosul grupului era format de agricultori și foștii robi țigani („eliberați” de Bălăceanu cu ingenioasa condiție de a rămîne pe loc), dar nu lipseau meșteșugarii (un pantofar de dame, patru croitori bărbătești, doi cojocari – unul din ei lega și cărți) și nici intelectualii (cei mai mulți înregistrați ca „profesori”). La cei 53 se mai adaugă 14, care nu se stabiliseră la Scăieni, apărînd interesele societare pe la București. Unul dintre ei era Diamant, „soț” cu totul onorific, iar altul era Ion Bălăceanu, frate cu Manolache, plătit regește din săraca visterie a falansterului ca să conducă un fel de reprezentanță comercială în București. (Să notăm în treacăt că nici Ion Bălăceanu n-a fost exceptat de procesomania fratelui său.)

Viața comunitară a „soților” poate fi relativ ușor reconstituită cu sprijinul documentelor – contracte, plîngeri, decizii oficiale, relatări ale martorilor oculari. Ca în orice utopie, eforturi permanente urmăresc normarea[31] și regularizarea activităților, forjarea setului de reflexe condiționate în măsură să abolească schimbarea, accidentul, abaterea. Automatul inescapabil halucinat de utopist produce un pseudotimp anistoric – monoton, previzibil, regizat. În practică, un singur lucru poate sabota acest automat cu ambiții de *perpetuum mobile*: geografia.

Pînă ce izolarea nu e deplină, timpul (istoria), deghizîndu-se în spațiu (geografie), se strecoară între angrenajele automatului. Dereglîndu-le, distrugîndu-le, impunîndu-și ezitanta teleologie.

Alergînd „cu a lor bunăvoie” – „nemaiplăcîndu-le viața slugăritului” și îndemnîndu-se „între dînșii după auziri”[32] – să intre în falanster, „soții” au fost puși din capul locului în fața unui regulament aspru; combinat cu bunul plac al lui Bălăceanu, acesta a erodat în mare viteză modelul de fericire în care speraseră colonii – o versiune parțial secularizată, superficial raționalizată a chiliasmului.

Ca regulă generală, contactele cu elementele din afară erau sever limitate, fără a (putea) fi excluse. Izolarea era parțială din rațiuni economice – relații de producție și schimb, servicii de poștă și agenți, activitatea filialei bucureștene – și de propagandă – micul turism planificat, menit să-i lumineze în privința ordinii societare pe curioșii din elită[33]. Pentru a fi evitate sau cel puțin controlate scurgerile masive de bunuri și personal, un serviciu de pază deveni necesar. El fu organizat de un fost „unterofițir” din miliție – în schimburi, cu arme și ținută paramilitară –, devenind una din corvezile deplînse mai tîrziu de „soți”. Protejînd falansterul de intruși, paza împiedica și părăsirea coloniei fără permisiune – „atracția pasionată” dădea adesea îngrijorătoare semne de relaxare.

Traiul cotidian era minuțios planificat: „seanțe” serale stabileau și înscriau într-un jurnal activitățile zilei următoare[34]. Se muncea timp de opt ore pe zi – fapt remarcabil în epocă –, în două etape: șase ore dimineața, alte două după prînz și odihnă. Cum, încă de la înființarea falansterului, posibilitatea de a munci variat („a lucra orice fabrică”) era considerată un drept prețios, „soții” prestau cele mai diverse operațiuni: săpau șanțuri, construiau puțuri, dărîmau ziduri (vechi), scoteau mărăcini, culegeau

via, efectuau alte munci agricole, făceau comerț. Erezia calendaristică a utopiei face ca la Scăieni să se instituie un timp metronomic: nu există sărbători, zilele de lucru sînt mereu egale cu ele însele. Sărbătorile și duminicile erau zile lucrătoare chiar pentru „soții” veniți cu treburi la filiala bucureșteană, secretarul „metohului” avînd obligația de a urmări ca membrii coloniei aflați temporar în capitală să-și consume integral timpul de lucru. Mesele se luau în comun, după o „tablă a mesei” pe care se puteau înscrie patru meniuri. Un al cincilea, festiv, era destinat musafirilor. Dormitoarele erau comune, cu paturi „ca de la spital” –, observă un Boránescu venit în control[35]. Aceeași fire iscoditoare, descoperă și ușa ce dădea spre „fetile de pansion”, dar nu o poate forța, lipsindu-ne și pe noi de o mărturie cu privire la această formă de învățămînt lancasterian. În schimb Boránescu remarcă altceva: cîteva persoane „îmbrăcate” în „ismene, cămăși și scufii albe în cap”[36].

Utopia nu era gratuită: cheltuielile pentru masă, casă și haine se scădeau din cîștig „pînă la o para”. Acest amănunt e definitoriu pentru Bălăceanu, ca și coexistența la Scăieni a două sisteme economice puțin compatibile: falansterul și gospodăriile individuale ale clăcașilor. Se vorbea foarte frumos despre valoarea muncii libere și atrăgătoare, dar se percepeau dijmă și rentă în muncă. Veniturile din agricultură – suport tradițional al utopiei – erau completate de cîștiguri de la mori, instalații de vinificație, cazane de rachiu, paturi de viermi de mătase, o piuă de abale, hanuri cu prăvălii, cîrciumi. Totul primise eticheta onorabilă și modernă de „industrie”: „Cînd zic industrie înțeleg agricultura, manufacturile și comerțul, și nu numai industria, dar și științele, și literele, și frumoasele arte care atîrnă mai cu seamă de gîndire” – spunea Ion Ghica în 1843, în deschiderea cursului său de economie politică la Academia Mihăileană[37].

Pentru a întregi schița falansterului de la Scăieni, să notăm că încălcarea regulilor administrative și de conviețuire era sancționată prin amenzi bănești („ștreaf”), ca în întreprinderile capitaliste, iar evidența producției și retribuția urmăreau cantitatea și calitatea muncii (conform doctrinei lui Fourier): „cîte ceasuri au lucrat fieștecarele pă zi, în ce vreme și la ce lucru și cu cîtă silință și talent...”[38]. Într-o formă plastică, principiul repartiției e reafirmat de Bălăceanu: „scoposul [societății] este: a fieșcăruia în parte enteres, după ale sale osteneli”[39].

Spuneam mai sus că istoria falansterului de la Scăieni este cea a disoluției sale. La 29 septembrie 1836, pe raportul medelnicerului Pîcleanu, Departamentul trebilor din lăuntru pune rezoluția de desființare, iar pe 30 ocîrmuirea județului Saac e chemată să ia măsurile de rigoare. Bălăceanu temporizează, bineînțeles: la 27 noiembrie se plînge domnitorului că e nedreptățit de poliție, deși văzuse cu ochii săi ce rezoluție ostilă pusese Vodă pe cererea unui grup de „soți” din 1 noiembrie. „Soții” solicitau, *comme si de rien n'était*, un plug instrumental care să slujească drept „model plecatei [...] soțietăți”. Alexandru Ghica ordonă sec arestarea lui Bălăceanu, care s-a și făcut, la 3 decembrie 1836. La aceeași dată, un grup de zece „soți”, membri mai noi ai coloniei societare, adresează o jalbă ocîrmuirii județului Saac. Textul are o valoare literară aparte, fiind o colecție de *topoi* ai discursului milenarist însoțiți de dublul lor negativ: „în locul veacului de aur, veacul noroiului; în locul raiului pămîntesc, mai rău decît păcătoșii în iad (care ei sînt morți, iar noi vii); în loc de lăcaș, ca niște vinovați la arest...”[40]. Mofluză, întîia fracțiune disidentă părăsește falansterul între dorobanți, la 4 decembrie. Un ultim grup de șase „soți” era plecat la 30 decembrie. Rămăseseră la Scăieni doar robii și cîțiva dintre „soții” care trăiau în împrejurimi. La 31 decembrie, ocîrmuirea

județului Saac putea raporta Departamentului trebilor din lăuntru că „această soțietate, după cuvîntările și băgările de seamă ce s-au făcut soților de către ocîrmuire, s-au desființat cu chipuri liniștite și mulțumitoare”[41].

Izgonit brutal de istorie, falansterul a supraviețuit în legendă. Ion Ghica pretinde că Bălăceanu și Diamant au fost exilați din poruncă domnească, iar Șt.D. Greceanu scrie că Bălăceanu „se împotrivi cu armele în mînă, el și confrații săi, la forța militară trimeasă de Al. Ghica Vodă ca să astîmpere viața comunistă de pe moșia lui”[42]. Și e atît de frumos episodul romantic al apărării, încît nu mai contează că Bălăceanu nu mai era la Scăieni în zilele sfîrșitului, iar Diamant se despărțise cu mult înainte de întreprinzător (rămînînd amici : în 1836, utopistul e martor la atestarea testamentului lui Bălăceanu). Cît despre surghiun, nici pomeneală. Nici recidivistul boier nu l-a cunoscut decît în 1841-1842, după ce se depășise pe sine : răpise noaptea, de pe moșia fratelui său Ion, cîteva familii de robi.

Diamant, eșuînd pe tărîmul utopiei, a primit pînă la urmă pedeapsa cea mai cumplită, fiindcă era una simbolică : a ajuns să măsoare, atît cît a mai trăit, imperfectul tărîm al realității – documentele îl arată ca foarte prezent inginer hotarnic între 1836 și 1841. Cît despre ultimul spasm al ordinii societare în Valahia, el e inerțial și postum : procesul lui Bălăceanu cu 14 foști „soți” nu se terminase nici în 1845. Diamant murise în 1841, Bălăceanu în 1842.

Am văzut cum Ion Ghica și Kretzulescu au idealizat personalitățile și faptele lui Diamant și Bălăceanu, înșelîndu-se cu deosebire în privința celui de-al doilea. Hotărîrea secției criminale a Divanului judecătoresc din 31 ianuarie 1839 folosește, pentru a defini acțiunea lui Bălăceanu, termeni fără echivoc : „o neadevărată întreprindere [...], o vicleană și înșelătoare mîglisire spre în parte-și lacom folos”[43].

D. Popovici conchide, cu exactă neîndurare: „Construit pe fanatismul unuia și minat de calculul interesat al altuia, falansterul de la Scăieni era condamnat să cadă mai înainte de a realiza vreuna din trăsăturile esențiale fizionomiei unui falanster”[44]. Iar Dan Bădărău, în anul de grație 1960, în plină sesiune comemorativă la Academie, a avut cele mai aspre două cuvinte despre falansterul de la Scăieni: „o farsă”.

5. Eșecul falansterului nu l-a dezarmat pe Diamant. La 7 mai 1841, el adresează Consiliului Administrativ al Principatului Moldovei un memoriu în care propune organizarea unor colonii agricole-industriale cu țiganii statului. Titlul e lung și rezumativ, loc comun al memoriilor utopice: *Mémoire sur un moyen de faire cesser la vie vagabonde et immorale des bohémiens de l'Etat; de les établir facilement sur des terres de l'Etat, des monastères et des boyards; d'améliorer radicalement leur état moral et matériel et de les rendre très utiles au pays et aux propriétaires sur les terres desquels ils s'établiraient*[45].

Propunerile lui Diamant sunau oarecum familiar la Iași, iar utopistul are abilitatea să citeze exact pasajul din Regulamentul organic (capitolul III din anexă, litera O) în care se consideră „qu'une réforme d'amélioration ayant été faite pour toutes les classes des habitants de la Moldavie, le gouvernement a eu soin de penser aussi à l'établissement de ces bohémiens qui par leur vie vagabonde et déréglée, non seulement ne font aucun progrès sous le rapport moral et matériel, mais encore ils sont à la charge des autres habitants et très préjudiciables au pays”. Scopul filantropic al guvernului era de a încerca să-i stabilească pe țiganii statului pe pămînturile unor proprietari particulari, dar rezultatele concrete în această direcție se mai lăsau așteptate.

Avansînd modelul coloniilor agricole-industriale, Diamant menționează succesul lor în Olanda și

Belgia, ceea ce suna mai mult decît onorabil. Sursa reală de inspirație trebuie să fie totuși alta, adăugată ingenuu: „Francia au Paraguay en Amérique a doublé le revenu de son Etat et a amélioré radicalement l'état moral et matériel de ses sujets". Francia, eminent dictator paternalist, e o referință paradigmatică. El e cel care a continuat pînă la treapta statului modern experiența seculară a reducțiilor iezuite, „falansterele" triburilor Guarani (un subiect predilect în Secolul Luminilor). Apropierile dintre Paraguay și proiectul moldovean sînt izbitoare, dacă înregistrăm ciudatul milenarism al guaranilor: ei vagabondau neobosit de la un ocean la altul, peste Anzi și prin jungle, fiindcă ordinea perfectă pe care o profețeau șamanii lor era determinată și topologic – paradisul terestru se putea inaugura oricînd și, încă mai chinuitor prin risc, *oriunde*. Iar migrația metodică după azimuturile mereu schimbătoare primite în direct din ceruri întărea hoinarilor mistici nădejdea (oarecum probabilistică) a unor locuri bune la festinul escatologic[46].

Să ne întoarcem în Moldova: nu actualiza oare șatra un arhetip al comunității umane în derivă cronică spre fericire? În lipsa scuzabilă a probelor de utopism conștient practicat de țigănime, savuroșii romi ficționali datorați clasicilor ne aduc cele mai elocvente exemple. Și nu fervoarea libertară a țiganilor socialistului Bolliac, romantic avocat al drepturilor omului[47], ne convinge de interesul acelora pentru transplantul viitorului radios în prezent, ci *Țiganiada*, minunatul „poem etnologic" (G. Călinescu) prin care Școala Ardeleană dobîndește o surprinzătoare modernitate și un irezistibil umor. Începînd din întîiul cînt, de la momentul în care înțeleptul Drăghici scrutează posibilitatea descălecării („Noi țiganii să avem țărișoară!") și pînă la carnavalesca păruială care sparge colocviul asupra formei optime de guvernare, patentul utopiei tuciurii e zgomotos

aproximat. Iar dacă năvala dement pitorească a cetățenilor potențiali invalidează propunerea „demo-aristo-monarhicească” a unui Janalău relativist, ca și pe aceea a monarhistului Baroreu, ca și pledoaria lui Slobozan, rămîne visul celui din urmă: o „republecă – așezată pe temeiuri firești, neclătite”, în care toți sînt „frați și fii a unii maice bune”. Destul ca să observăm aptitudini utopice, deși sîntem preveniți că „prin țigani să înțăleg ș-alții” [48].

Am văzut că *Memoriul* lui Diamant, care trebuie citit și ca o sinteză a *Apelului* din 1833 și a experienței Scăienilor, încerca să se integreze filantropiei „de o calitate foarte dubioasă”[49] a guvernului moldovean. La această strategie trebuie să adăugăm buna supraveghere a discursului, foarte necesară pentru a nu șoca *establishment*-ul susceptibil al vremii. Alături de pasajele tipic fourieriste, unele reluate *verbatim* din *Apel*, Diamant include promisiunea consolidării educației religioase, inevitabil recurentă în vremuri de instabilitate: „Il sera inculqué à tous, des principes d'ordre, d'économie, de morale et de *notre sainte religion*” (s.m.). Preocuparea religioasă, prezentă în forme cu totul necanonice la Fourier, evocă mai curînd spiritul conciliant al discipolilor acestuia, care doreau să-și propage erezia pe cele mai conservatoare căi[50]. De asemeni, mai sceptic în privința finanțării benevole, Diamant propune emiterea unor serii succesive de acțiuni pentru obținerea capitalului necesar organizării coloniei, sub controlul ministerelor de finanțe și interne. Sechele ale unui rebel *raccourci* escatologic pot fi totuși puse în evidență: de la asigurarea contagiunii[51], la fixarea unui termen de zece ani pentru lămurirea proprietarilor funciari asupra paradisului societar[52]. Bineînțeles, asemeni utopiștilor cu ecou internațional, Diamant nu are nici un dubiu că pacienții falansterizării, începînd de la cea mai fragedă vîrstă, ard de dorința de a munci: „Tout le monde, hommes,

femmes et enfants au-dessus de quatre ans, trouveront leur plaisir et leur bonheur à travailler...”. Cît despre muncile neplăcute, pentru care și azi mai sînt necesari imigranți și se inventează roboți, „il se présentera un grand nombre de volontiers [*sic*] pour les exécuter”.

Speranța utopiei generalizate, triumfătoare prin forța exemplului, e intactă. Iat-o diseminată în filigranul paragrafului care extinde aplicabilitatea sistemului coloniilor agricole-industriale la alte categorii sociale marginale, nu fără simpatice consecințe pentru elite: „Alors, beaucoup de familles pauvres de chrétiens et de juifs, ainsi que les mendiants qui encombrent la capitale et autres villes, trouveront, dans les colonies, un travail productif, agréable et varié d'après le goût et la vocation de chaque individu. De cette manière ces malheureux seraient arrachés aux misères, aux maladies et à l'ennui de la capitale, et celle-ci sera débarrassée de ces malheureux qui par leur encombrement et leur misère la rendent sale, malpropre et inhabitable pour les classes riches qui veulent y habiter et pour les employés du gouvernement dont le séjour y est inévitable”. Și, pe lîngă aceste avantaje, „il est facile de concevoir et les nombreux [*sic*] bénédictions que le gouvernement s'attirera par suite de ces améliorations radicales...”.

Diamant, nevindecat de nobilul tic al soluțiilor fanteziste, își probează cu *Memoriul* capacitatea remarcabilă de a analiza situația social-economică a vremii lui, ca și emoționanta bună-credință, nealterată de compania lui Bălăceanu și neclintită de eșecuri. Soarta nu i-a îngăduit să afle cît de mult își doreau cîrmuitorii moldoveni gloria atît de generos garantată: într-o deplasare la Cîmpina ca inginer hotarnic, după ce contractase o tuberculoză galopantă, Diamant se stinge. Era în ziua de 13 (15?) august 1841, iar el avea (probabil) 32 de ani.

Posteritatea imediată a utopistului e meschină și tristă. A fost înmormîntat de trei cetățeni din Cîmpina care aveau să tot facă plîngeri pentru a-și recupera cheltuielile, în timp ce pentru acoperirea numeroaselor datorii, creditorii au fost în stare să ceară de la Costache Conachi, care îl găzduise pe Diamant la Iași (îi dăduse și bani), niște bucăți de cergi vechi pentru cai și un lemn de șa. Și parcă pentru a întări simbolic dezastrul – unul paideic, de fapt! –, un Petrache Gavrilescu se plîngea la 23 august 1841 Judecătoriei Prahova: „Știut fac domniilor-voastre că eu fiind așăzat la d. răposatu Teodor Diamandi pă trei ani ca să mă învețe la meșteșugul inginerlîcului; la care slujind doi ani și jumătate, n-au căutat a mă învăța, zicîndu-mi că am vreme ca să învăț. Și întîmplîndu-se de au răposat și pentru că nu m-au învățat, cei a mi se plăti o simbrie pre cît să va găsi cu cuviință".

Situate divers între neînțelegere și hagiografie, ecourile vieții și activității lui Diamant, din epocă și din deceniile imediat următoare, aveau să fie tot mai mult recuperate, în deceniile șase și șapte ale secolului nostru, în lumina reducționistă a unui anumit socialism protocronic. Am încercat, în interesul constituirii unei imagini verosimile și corespunzătoare adevărului istoric, să izolez clișeele teziste și să evidențiez posibilitatea încadrării mai exacte a lui Diamant în contextul general al utopismului. Fără a umbri tragica exemplaritate a fourieristului român, aflată dincolo de excesele *pro* și *contra*.

6. Mi-a rămas, din motive de circularitate, să limpezesc împrejurările întîlnirii lui Poteca, părăsit de noi în drum spre Occident, cu utopia. Voi face din nou apel la G. Călinescu, deschizînd *Istoria...* la pagina 121 a ediției Piru, începînd cu o precauție: „Ingenuitatea lui Poteca este foarte mare, caracteristică acestei epoce române ce experimentează tardiv suavitățile misticei erotice".

Ajuns la Budapesta, Poteca – ce nume de *homo viator* predestinat! – slujeşte pe altarul a două pasiuni: „Doo patimi au stăpînit inima mea plină într-această vîrstă ce mă aflu acum de 41 de ani: adică dragostea fetelor şi dragostea învăţăturei". Cum a doua sa dragoste nu reuşeşte să-l familiarizeze cu utopiile, fapt sigur – probat de opera sa –, să urmărim arhetipul cetăţii radioase în tribulaţiile datorate celei dintîi.

După o experienţă de *eros paidikos* în patrie (durase şase ani, pînă cînd acea „fecioară de rangul celor mari" împlinise cincisprezece), valahul ajunge în pragul alteia. De astă dată era vorba de o foarte frumoasă şi voinică unguroaică, tot elevă (la o vagă şcoală ţinută de soţia găzduitorului său), tot „fără răotate", tot „fără scopos trupesc spre dînsa". Afecţiunea e reciprocă, iar juna, de la care nu ne putem totuşi aştepta la discernămîntul unui Rudolph Otto, îl numeşte pe focosul prelat „heilige Herr".

Dibuind cu totul empiric armonizarea celor două pasiuni – ne amintim că Fourier, mai ambiţios, voia să le armonizeze pe toate –, Poteca nimereşte într-un edificiu tot atît de „asservi au désir" ca un falanster, cum studioşii utopiei au teoretizat convingător[53]. Acolo, povesteşte seninul prelat, alege (din două) o fată „frumoasă ca o floare noo de trandafir, ca un înger, ca o dumnezeire" şi ajunge cu ea într-o cameră ce părea pregătită „într-adins pentru dobîndirea amorului".

Aşa şi era.

Spiritualizat („Ea pare că mă făcuse de tot duh"), viitorul arhimandrit şi egumen părăseşte „cette utopie remarquable" (Lapouge), după cît se pare fără a mai reveni. În orice caz, fără a şti că aparenta „răsplătire de la Dumnezeu" (un clasic: „Dar pentru care fapte?") fusese o ocheadă înspre paradisiaca ordine viitoare întru care osteneau utopiştii.

(1985)

Note

1. Pentru un portret al lui Eufrosin Poteca, v. G. Călinescu, *Istoria literaturii române...*, Bucureşti, Minerva, 1982, pp. 120-122, de unde provin citatele din prima parte a lucrării de faţă. Tot acolo găsim o scenă care depăşeşte, prin implicaţii, destinul lui Poteca: Neofit, episcop de Roman, susţinîndu-l pe mitropolit, îl acuză pe Poteca de ateism şi că ar fi făcut pe Isus „soare moralnic”. O sută de ani mai tîrziu poziţiile înalţilor funcţionari ecleziastici aveau să fie riguros inverse (*cf.* cuvintele lui Iustinian Marina, citate de Czeslaw Milosz în *La Pensée captive*, Paris, Gallimard, 1953, cap. VIII).
2. Azi Calea Rahovei.
3. Cum lucrarea aceasta nu poate exagera decît în privinţa detaliilor semnificative şi convenabile viziunii mele, trimit pentru informare sistematică la lucrarea lui I. Cojocaru, Z. Ornea, *Falansterul de la Scăieni*, Bucureşti, Editura Politică, 1966. Tezismul celor doi autori parazitează discursul pe alocuri, dar colecţia de documente – multe din ele publicate întîia dată – asigură restaurarea adevărului. Voi cita frecvent din *Falansterul...* cu sigla *CO*. Pentru biografia lui Teodor Diamant, v. pp. 44-55. Referiri frecvente se vor face şi la valoroasa lucrare a lui D. Popovici, Santa Cetate. *Între utopie şi poezie*, reeditată de I.Em. Petrescu în D. Popovici, *Opere*, IV, Cluj, Dacia, 1980. Siglă: *DP*.
4. V. *CO*, p. 361.
5. *Ibidem*, p. 359.
6. Pentru edificare, să observăm scrisoarea adresată de Ghica în octombrie 1883 lui Alecsandri, care conţine o mare bogăţie de informaţii asupra lui Diamant, mai ales fanteziste. Astfel, o mişcătoare întîlnire dintre Ghica şi Fourier (mort în 1837) îi dă primului prilejul să-l evoce pe Diamant (care mai trăia în 1842).
7. V. *CO*, p. 48.

8. Amănunt discutat și în *CO* (pp. 47-49), și în *DP* (pp. 14-15).
9. *CO*, p. 49.
10. *Apud CO*, p. 49.
11. Citatele urmăresc textul republicat în *CO*, pp. 379-388.
12. Am conceptualizat în altă parte, ca *„raccourci* escatologic”, credința utopiștilor în advenirea bruscă, uneori în ciuda tuturor obstacolelor *reale*, a viitorului radios. Un exemplu intuitiv: copiii-pictori din comuna Vulturești, jud. Argeș, își zugrăvesc localitatea natală în anul 2000 ca pe un fel de Houston sau Baikonur. Or, pictînd ei în deceniul 9, le-ar veni cam greu să utilizeze peisajul real al comunei lor.
13. V. *CO*, p. 386.
14. Barbu nu se prea silise cu învățătura, astfel că fratele mai mare, care-l idealiza oarecum scriindu-i în franceză, era precaut: „Si tu n’as pas encore appris le français, écris moi en valaque” (*CO*, pp. 347-349).
15. V. *DP*, p. 95n.
16. *Ibidem*, p. 95.
17. Pentru o eventuală paralelă forțată cu utopia experimentală americană, se poate începe cu Maren Lockwood, „The Experimental Utopia in America”, în Frank E. Manuel (ed.), *Utopias and Utopian Thought*, Souvenir Press (Educational Academic) Ltd., 1973, pp. 183-200.
18. *Apud CO*, pp. 212-214.
19. *Ibidem*, p. 53.
20. Cunoscătorii îmi vor ierta libertatea de a combina două memorabile formulări ale lui Cioran.
21. Republicate în *CO*, pp. 399-404.
22. Considérant, care dedicase regelui prima ediție a lucrării sale *Destinée sociale (1835)*, adaugă în fruntea ediției a doua (1847) sugestia ca Louis-Philippe să devină întîiul donator pentru falanstere: „comme étant, à titre de chef du Gouvernement et de premier

propriétaire de France, le plus intéressé à l'ordre, à la prospérité publique et particulière, au bonheur des individus et des nations". Sugestia nu a avut urmări, cu toată diplomaţia lui Considérant, care afirma că n-ar putea formula „un souhait plus hereux pour la dynastie d'Orléans" decît aceea de a o vedea punînd piatra de temelie a ordinii societare. *Apud* Paul Bénichou, *Le Temps des prophètes. Doctrines de l'âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977, p. 365.

23. Citatele sînt din portretul făcut de Z. Ornea lui Bălăceanu în *CO* (pp. 55-61). Z. Ornea presupune că Bălăceanu, care avea multe cărţi în latină, greacă, franceză, putea cunoaşte din lecturi proprii „lucrări ale utopiştilor sau diverse prelucrări".

24. *CO*, p. 228: „conserves-toi, instruis-toi, modères-toi, vis pour tes semblables" – din motive care-l evocă pe nemuritorul Gambetta: „afin qu'ils vivent pour toi".

25. Fourier nu era acasă, dar i-a scris în septembrie 1835 lui Ion Ghica, vrînd „detalii cu privire la întreprinderea lui Diamant" şi rugîndu-l să transmită fostului emul o carte.

26. *CO*, p. 241.

27. Citatul provine dintr-o hotărîre a Divanului judecătoresc din 31 ianuarie 1839 (*CO*, p. 307). Aceleaşi lucruri se spun în plîngerile „soţilor agronomi" din 3 decembrie 1836 (*CO*, p. 291) şi 9 decembrie 1836 (*CO*, p. 298).

28. *DP*, pp. 31-37.

29. Documentele falansterului ocoleau terminologia fourieristă, care începuse a fi suspectată de autorităţi. După ce Mihail Ghica, fratele domnitorului, întemeiase (în 1834) o „Societate de agricultură" – în care figurau şi Diamant, şi H. Crateros, agronomul Scăienilor –, cuvîntul „societate" căpătase credit şi circulaţie. Falansterul se mai numea „ferma soţietară", iar „soţii" – „tovarăşi agronomi".

30. V. *CO*, p. 83.

31. Referindu-se la celălalt falanster – falansterul –, adică Gilles Lapouge îi deosebeşte un caracter

antinormativ (știm ce înșelător e un prefix ca *anti-*!): „La notion cardinale de toute utopie, celle de norme, semble pulvérisée. Pas de norme, puisque rien n'est anormal dans le phalanstère. Et pourtant, le phalanstère n'est pas une nef des fous, c'est un château sadien, tout aussi rigoureux, mais dans lequel la passion n'est jamais cultivée pour ses pouvoirs de destruction, au contraire, puisque les passions dangereuses sont traitées de manière à s'épanouir vers le bien" (*Utopie et civilisations*, Paris, Flammarion, 1978, p. 273).

32. Citez din hotărîrea secției criminale a Divanului judecătoresc (31 ianuarie 1839) în litigiul lui Bălăceanu cu 14 „soți" care-l acuzau de înșelăciune (*CO*, pp. 306-342).

33. Acest mic turism capătă însă un caracter erotic și de divertisment, după cum reiese din plîngerea lui Bălăceanu către ocîrmuirea județului Saac (4 septembrie 1836): unii „voiesc a veni acia pentru plimbare, sau pentru a-și rîde de niște începuturi slabe de agronomie ce am putut de am alcătuit pentru întîiași dată, sau de a mînca și a să desfăta fără nici o plată, plimbîndu-se și desfătîndu-se printre fetile pansionare fără nici o rușine și atingînd în batjocură regulile moralnice ale soțietății, glumind și desfrînat purtîndu-să, precum mulți au făcut pînă acum din tinerii părților ocîrmuitoare și mădulari ai tribunalurilor locale..." (*CO*, p. 255).

34. Procedeul era cunoscut de moșnenii devălmași, care deliberau înaintea unei hotărîri deosebit de importante. *Cf. CO*, p. 133.

35. La 14 septembrie 1836. V. *CO*, pp. 257-259.

36. Strania ținută, o caricaturală uniformă utopică, ar putea fi portul românesc. De ce scufia, totuși? Sugerînd – cînd nu e frigiană – o altă marginalitate, scufia leagă falansterul de azil. Cum se știe, ambele nivelează: uniformizează etic, susțin valorile familiei și muncii, reduc diferențele, elimină ultimele amintiri ale sacrului (nu fără a avea tentația unei pseudo-sacralități, derivată din mistica progresului). Scipion

Pinel, reformatorul de la Salpêtrière, știa deja că în azile, ca și în închisori și ospicii, „le plus sûr et peut-être l'unique garant du maintien de la santé, des bonnes mœurs et de l'ordre est la loi d'un travail mécanique rigoureusement exécuté". Și mai lămuritoare e experiența condusă de Samuel Tuke : la o milă de York, în mijlocul unui bucolic peisaj, azilul său finanțat de Societatea Quakerilor pare o mare fermă rustică înconjurată de o întinsă grădină ferecată. Disciplină liber-consimțită, muncă regulată, viață socială ca de mare familie – o *Sancta masserizzia* a alienaților. Familia e desigur un simulacru, dar situația psihologică e reală : rațiunea ia chipul Tatălui, ficțiunea oculteză istoria. Cum spune Foucault (în *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, 10/18, p. 264 ; referința la Pinel e datorată tot lui Foucault), Tuke „a découpé la structure sociale de la famille bourgeoise, l'a reconstituée symboliquement dans l'asile, et l'a laissée dériver dans l'histoire". Din ce am văzut despre azil, nimic utopic nu îi e străin. Ca și falansterul, el caută în arhetipul familiei prestigiul valorilor primitive, încă necompromise în social. Familia este așadar bună „par la nature" (deși mai toți utopiștii propun o structură familială de concepție originală) ; „c'est la société qui...".
Scufia „soților" agronomi, purtată în plină zi, se înscrie și în altă ordine simbolică : ne reamintește dimensiunea onirică a utopiei, paradoxala îndîrjire a cetății radioase de a trăi în plină lumină stereotipia ferice a noctambulilor.

37. O definiție exactă a industriei e dată în Principate abia în 1860, de către economistul Dionisie Pop Marțian. V. *CO*, pp. 112 *sqq*.

38. *Ibidem*, p. 131.

39. *Ibidem*, p. 265.

40. *Ibidem*, pp. 290-292.

41. *Ibidem*, p. 302.

42. Șt.D. Greceanu, *Genealogiile documentate ale familiilor boierești*, vol. I, București, 1913, p. 173. *Apud CO*, p. 192.

43. V. *CO*, p. 340.
44. *DP*, p. 37.
45. Toate citatele din memoriu provin din *CO*, pp. 404-410.
46. Escatologia Guarani e analizată de Mircea Eliade, în celebrul său studiu „Paradise and Utopia: Mythical Geography and Eschatology”, antologat și de Frank E. Manuel în deja citata *Utopias and Utopian Thought*.
47. V. poeziile „Țiganul vîndut”, „Fata de țigan și fata de boier”, „O țigancă cu pruncul său la Statuia Libertății în București”.
48. Eposul eroi-comic, formula aleasă de Budai-Deleanu pentru dezvoltarea concepțiilor social-politice, pare maniera cea mai firească în cazul utopiei, chiar dacă istoria mai recentă a utopismului înregistrează mai ales sumbre avertismente romanțate.
49. *DP*, p. 38.
50. Unul dintre discipolii lui Fourier, Hennequin, declara la un oarecum profetic „banquet des prêtres socialistes”: „chaque pas que nous faisons dans la science sociale est un pas qui nous ramène au christianisme...”. Asupra raporturilor fourierismului cu religia, v., dintre lucrările deja citate, Paul Bénichou, *op. cit.*, pp. 241-247; 359-378 și *DP*, pp. 38-40.
51. „Si donc les résultats du nouveau plan des colonies agricoles-industrielles sont tels que le soussigné a l’honneur de les annoncer il est évident que tous les monastères et tous les boyards qui ont d’esclaves imiteront le bon exemple donné par le patriotisme éclairé et prévoyant du gouvernement et s’empresseront d’organiser de semblables colonies sur leurs terres particulières avec leurs esclaves.”
52. Subînțeleasă în pasajul următor: „A l’expiration de dix années, la direction de la colonie s’accordera avec le propriétaire de la terre comme elle le jugera à propos”.
53. Mai recent și mai amuzant, Gilles Lapouge, în *Le Singe de la montre. Utopie et histoire*, Paris, Flammarion, 1982.

Utopie și revoluție. Idei europene, experiențe românești

O reconsiderare a influenței Revoluției franceze în spațiul românesc implică un examen al întîlnirii – în mentalități și evenimente – dintre revoluție și utopie. Am inițiat cu alt prilej acest examen[1], încercînd o nouă lectură a documentelor arhicunoscute, din dorința de a contribui la clarificarea unor momente cruciale din istoria națională prin reacție la rezultatele unor cercetări moderne ale relației utopie-revoluție, prin intermediul reconstrucției epistemologice a unor demersuri tradiționale din teoria culturii și din istoriografie. Paginile de față reprezintă continuarea propriilor cercetări anterioare – cu adaos de exemple și conceptualizare mai consecventă – asupra unor instanțe în care impactul discursului și practicii revoluționare franceze este relevabil. Ponderea capitolului teoretic se justifică, dincolo de necesitățile tehnice ale analizei procesului revoluționar autohton de la 1848, prin dorința modestă de a completa lacunele literaturii de specialitate în chestiunea raportului utopie-revoluție. Asemenea lacune, care grevează asupra înțelegerii momentului 1848 – un aliaj inextricabil al utopiei cu revoluția –, sînt cu atît mai uimitoare și mai innacceptabile cu cît există numeroase lucrări (unele de mare circulație și chiar cu prestigiu de operă clasică) asupra fiecăruia din termenii raportului, ca și suficiente lucrări în care aceștia sînt studiați împreună.

1. Utopie și revoluție: semantică istorică, interpretări

Cea mai veche asociere literală a utopiei cu revoluția se găsește într-un poem englez din 1650, *Clarastella* (reluat de John Booker în culegerea sa din 1661, *Telescopium Arcanicum*). Autorul poemului, Robert Heath, face o trecere bruscă de la chestiunile mecanicii cerești la cele sociale, în plină evocare a legendei lui Noe, pentru a declara că:

> „Nothing but fine Utopian Worlds i' the Moon
> Must be new form'd by Revolution"[2].

Ceva mai tîrziu, tot în Albion, Marchamont Nedham, în *The Excellence of a Free State* (1656), a folosit cel dintîi termenul „revoluție" cu o denotație politică pozitivă, evocînd oblic – dar pregnant – utopia:

> „a revolution of Government in the Peoples hands hath ever been the only means to make Governors accountable, and prevent the inconvenience of Tyranny, Distraction, and Misery"[3].

Paradigme incomensurabile, utopia și revoluția au ireductibile afinități. Istoria gîndirii europene stă martoră: în vreme ce utopia coboară din teologie în politică, revoluția trece din astrologie, prin astronomie, în sociologie și acțiune politică. Puțină semantică istorică ne ajută să urmărim cum *revolutio*, derivat din verbul latin tardiv *revolvere*, a devenit termen științific în latina medievală (folosit în astronomie și, în genere, în matematici), pentru a dobîndi conotații social-politice și, cum am văzut, chiar denotație legată de această sferă. Astăzi, vechea denotație secundară este sens principal[4]. Avem de-a face cu un proces complex de secularizare și de trecere de la abstract la concret; Mileniul își

pierde transcendența, utopia asediază geografia, venind spre Lumea Veche din *terrae incognitae* și canulare. Speranța utopică nu mai focalizează exclusiv pe un *ou-topos* fantasmatic, ci caută un *eu-topos* sublunar; Wordsworth avea să spună poetic acest adevăr, în versurile finale din *French Revolution*:

„Not in Utopia, – subterranean fields, –
Or some secreted island, Heaven knows where!
But in the very world, which is the world
Of all of us, – the place where, in the end,
We find our happiness, or not at all!”.

Prin această *prise de conscience* nu ajungem la sfîrșitul utopiei; utopismul iese întărit din criza sa de situare: pe de o parte, el asistă nașterea spiritului revoluționar, prin trecerea de la chiliasmul fatalist la cel realist și prin renunțarea la ajutorul divin[5]; pe de altă parte, *der Revolutionsgedanke* (R. Kalivoda) se desprinde progresiv din ambianța gîndirii utopice, devenind acțiune și căpătîndu-și înțelesul modern. Sir Philip Sidney, cel care definise atît de fericit utopia ca *speaking picture*, va găsi, vorbind despre rebeliunea olandeză din vremea sa, o altă formulare norocoasă: *fire in the mind (Arcadia)*. Nu alte conotații au formulările germane *Revolution im Kopf, Revolution des Geistes*, chiar *moralische Revolution*, apărute sub influența secolului XVIII francez[6]. Toate acestea atestă amalgamul de idei, imagini, ficțiuni și acțiuni din care desprindem, prin simplificări succesive, utopia și revoluția. Practic, întrebările pe care și le pune cercetătorul utopiei pot fi reluate, cu bune rezultate, de analistul revoluției: avem de-a face cu o propensiune general umană? cu o stare de spirit? o mentalitate? o particularitate europeană? o trăsătură a spiritului național englez, francez ori rus? este ea nostalgică, regresivă? sau, dimpotrivă, se leagă obligatoriu de progres, de gîndirea prospectivă, anticipativă?

Pentru autorii care consideră revoluția o propensiune general umană, ea este un laitmotiv antropologic, o pasiune recurentă pentru nou și schimbare; în logica binară inevitabilă, revoluția constituie deci pandantul altei constante – utopia: setea de stabilitate, echilibru. Dialectica revoluție--utopie ar putea imita pe aceea, paradigmatică, actualizare-virtualizare, iar istoria ar putea fi definită în consecință ca o funcție cu două variabile, utopia și revoluția. Graficul intuitiv al funcției ar fi o linie frîntă, iar fluxul devenirii ar putea fi reprezentat ca legătură între o serie de crize; desigur, o modelizare mai riguroasă ar conduce spre un graf complex, care să țină seama de un număr substanțial de variabile, de la stabilitate și capilaritate socială la economie, demografie și semioză socială, avînd ca factor de referință generală imaginarul. Dacă examinăm numai temporalitatea specifică utopiei și, respectiv, revoluției, descoperim că în ambele cazuri e vorba de o întreagă imagerie idealizată, puternic valorizată ideologic. Revoluția tinde spre momentarism, spre timpul scurt și urgent al acțiunii salvatoare, spre *kairos*; utopia încearcă să înlocuiască timpul scurt al evenimentului cu o metonimie a duratei lungi (în sensul lui Braudel), un prezent epurat și etern: *exaiphnès*, timpul neașteptat, întrerupe continuul și se propune ca substitut al istoriei. Fervoarea profetică a doctrinarilor utopiei și revoluției ridică timpul abstract al schemelor lor pînă la demnitatea mitului: timpul utopiei este un *illud tempus* secularizat și omogen, de regulă autoreferențial; timpul revoluției este un *acum* violent și decisiv, în raport cu care momentele exemplare ale trecutului și domeniul promițător al viitorului nu sînt decît palide efecte de propagandă. Dacă timpul utopiei e resimțit ca perfect de orice călător venit din istorie (utopienii parcurg automat durata înghețată a ordinii ideale, lăsînd unui ghid vaga și paradoxala

conștiință a perfecțiunii), timpul năvalnic al revoluției este privit ca *interim*, ca tranziție. În ambele cazuri, orice etică e imposibilă: utopia se perpetuează prin condiționare, nu prin catehism; revoluția este prin excelență o vacanță sîngeroasă a eticii – provizoratul său ipocrit stă sub maxima lui Machiavelli. De aceea, nimic nu poate stăvili procesul de trecere de la visare la tiranie, nici divorțul dintre libertatea umană și coeziunea socială. Pe terenul scopurilor și mijloacelor, utopia și revoluția se întîlnesc[7]. Cum scrie Lasky, „[t]he true story of the revolutionary mind is itself a utopian tale"; o poveste, adaugă autorul, „marred only by its propensity to confound the suspense engendered by its simple fictions and imaginative figments with the dramatic tensions of complex historical change"[8].

Restrîngînd, s-a spus că revoluția, asemeni utopiei, ar fi o particularitate europeană. Atunci cînd nu se neagă (pe baza absolutizării elementelor specifice) existența unor utopii și revoluții extraeuropene, evidența este explicată prin europenizarea lumii, prin exportul de forme și conținuturi istorice. Ferdinand Seibt, un partizan al europenității revoluției (Europa lui e de fapt Occidentul), crede că apariția revoluției în Lumea Veche se justifică prin faptul că, spre deosebire de alte continuități culturale (China, India, Orientul Apropiat), cultura vest-europeană se caracterizează prin eterogenitate structurală și istoricitate; cu alte cuvinte, revine Seibt, „sie [cultura vest-europeană] ist nicht einsinning, sie ist mehrdimensional und in ihrem Selbstbewusstsein sozusagen ein Spätprodukt, ein historisches, ein reflexives Produkt der Weltgeschichte"[9].

Restrîngînd și mai mult, deschidem o discuție oțioasă, cu argumente etnopsihologice: nu cumva revoluția, cum s-a afirmat despre utopie, ține de un specific național? Sînt cunoscute lucrările care leagă

utopia de spiritul național englez, eventual întregite de considerația că rezolvarea violentă a problemelor social-economice și politice a fost definitiv exclusă din mentalitatea engleză începînd cu secolul XVII. Aceleași lucrări opun reformismului pașnic al britanicilor izbucnirile sîngeroase ale chiliasmului german, schițînd polii unui cîmp al forțelor pe care cercetătorul le află sublimate într-o *cultural fantasy* utopică. Tocqueville, în clasica sa *L'Ancien Régime et la Révolution*, scria că dorința francezilor pentru o nouă ordine nu ar fi fost atît de prompt afirmată în 1789 dacă ei ar fi reușit, ca englezii, să își modifice gradual spiritul vechilor lor instituții, fără a le distruge. Cu alte cuvinte, se poate spune că revoluția intervine doar acolo unde eșuează evoluția. De partea cealaltă a Mînecii, Walter Bagehot lua distanță ironică, în plină epocă revoluționară: „Why are we free and they slaves? We praetors and they barbers? Why do stupid people always win?". Răspunsul său nu întîrzie, și ține cont de observația că „in real sound stupidity the English are unrivalled": „What we oppobriously call stupidity; though not an enlivening quality in common society, is Natures's favourite resource for preserving steadiness of conduct and consistency of opinion". Dimpotrivă, francezii sînt „too clever to be practical, and not dull enough to be free", sînt „but poorly adaptable for the form and freedom and constitution which they have so often, with such zeal and so vainly, attempted to establish"; și, dacă e să înregistrăm epitetele mai frecvent folosite de Bagehot pentru a califica poporul francez, obținem un tablou aproape psihopatologic: „clever... versatile... intellectual... dogmatic... excitable... volatile... superficial... over-logical... uncompromising"[10]. Chiar dacă nu se poate nega influența unui realism activ în dorința revoluționară de a schimba lumea, chiar dacă „alle Revolutionsphilosophie war realistisch fundiert"[11], revoluția poate

apărea ca „une crise de croissance de la raison”[12] (de reținut fascinația exercitată de rațiune și progres asupra utopiei și revoluției); unii autori pot întreprinde chiar o „medical history of the Revolution”.

O asemenea istorie face trecerea de la etnopsihologie la psihiatrie, fiindcă nu ne oferă doar ambigue interpretări psihoistorice (revoluția și utopia sînt excelent tratate indirect de Erik Erikson în *Young Man Luther*); ceea ce încearcă să demonstreze psihopatologia istorică a revoluției este existența unei nevroze revoluționare și a unei cazuistici: J.M. Thompson, cel care a propus o „medical history of the Revolution”, vorbește, ca mai tîrziu medicul elvețian Pierre Rentchnick (cel cu *Ces malades qui nous gouvernent* ori *Ces malades qui font l’Histoire*), de boala de piele a lui Marat, de paloarea maladivă a lui Saint-Just, de tenul „sea-green” al lui Robespierre, de paranoia lui Babeuf. Destul pentru a ne reaminti de istoria medicală a utopismului, care include, pe lîngă tablouri psihanalitice discutabile, diagnostice ferme: boala mentală a lui Saint-Simon, declinul psihic al lui Robert Owen, schizofrenia lui Fourier, psihozele maniaco-depresive, puseurile suicidare, pulsiunile distructive ale altora. Exegeza fenomenelor revoluționare nu l-a așteptat pe J.M. Thompson pentru a vorbi pe șleau de nebunie: chiar unii contemporani, și nu numai adversarii, îi consideră pe revoluționari, ca și pe utopiști, nebuni sau, oricum, bizari. Proudhon era de părere că iacobinismul e înainte de toate o afecțiune, o maladie, un fel de „pestilență morală”, specifică temperamentului francez (*De la justice dans la révolution et dans l’Eglise*, 1870); Landauer scria în *Die Revolution* (1907) că revoluția vine ca o febră de convalescență, între două atacuri ale bolii, neputînd exista decît precedată de oboseală și urmată de epuizare. Din punctul de vedere al revoluționarului, bolnavă este societatea, iar revoluția, în această patologie

socio-politică, este leacul, chirurgia socială, lăsarea de sînge care vindecă. Poate că la Hegel găsim cea mai completă formulare a concepției despre revoluție ca expresie a unei maladii a statului: potrivit filozofului (e inutil să insist că și epigonii săi credeau la fel), o revoluție manifestă că un stat nu mai încarnează rațiunea, nu mai asigură, cum ar trebui, libertatea concretă a cetățenilor; cetățenii nu se mai recunosc în statul lor și trec la revoluție, tocmai fiindcă statul nu a trecut el însuși la revoluție, pentru a deveni ceea ce trebuie să fie. Dar oare statul e bolnav, sau poporul? Hegel consideră că ambele sînt, în același timp; mai mult, unul e bolnav de celălalt; cetățeanul trădat de instituții devine egoist, iar statul lipsit de încrederea cetățenilor devine tiranic ori se destramă (adesea, tirania vine ca o mîntuire după perioade de anarhie)[13].

Ca să nu rămînem tot la înțelegerea revoluției ca maladie, dar ca să nu adoptăm fără discernămînt optica hegeliană, trebuie să constatăm că Hegel nu considera decît Revoluția franceză (cea americană e abia menționată, iar fenomenele revoluționare britanice sînt expediate); era maniera sa de a teoretiza: vorbea despre stat deși nu existau decît state; vorbea despre revoluție deși nu existau decît *revoluții*. Dacă însă acest păcat epistemologic e comun aproape tuturor, Hegel păcătuiește și altminteri; pentru el, revoluția din 1789 e prefața unei utopii a rațiunii, e prima tentativă a omenirii de a stabili domnia rațiunii în lumea istorică; cu alte cuvinte, știind tot de la Hegel că rațiunea e libertate, revoluția impune omul ca valoare infinită, aducînd în lume spiritul creștinismului: nici nu s-ar putea găsi un slogan mai potrivit cu optica lui Hegel decît ceea ce s-a găsit efectiv (Hegel ar explica și asta: tot ceea ce e real e rațional ș.a.m.d.) în Franța revoluționară – „Liberté! Egalité! Fraternité!”. Nici chiar hegelienii cei mai înfocați nu pot scanda pur și simplu: „Raison!”.

Evenimentele din Vendée, *la Grande Peur* sau Teroarea ne ajută să aflăm cît loc se lăsa rațiunii (confundată de multă lume cu logica) în iureșul revoluționar. Utopismul ne ajută să înțelegem și ce-ar însemna victoria deplină și definitivă a rațiunii, după ce pasiunile omenești și pernicioasa „folie des institutions" (J.J. Rousseau), arbitrarul puterii revoluționare, s-au stins.

Dar istoria ne oferă o lecție și mai clară, învățîndu-ne că puterea și nu rațiunea, forța și nu spiritul triumfă în epocile de instabilitate ; excesul de confuzie civilă „subjects society to force, instead of mind", nota James Mackintosh în legătură cu starea Franței în 1815, adăugînd că numitul exces „renders its [ale societății] distinctions the prey of boldness and atrocity, instead of being the prize of talent – and concentrates the thoughts and feeling: of every individual upon himself – his own sufferings and fears"[14]. Cîtă rațiune a mai rămas ? În fine, să mai luăm puțină distanță de Hegel : Tocqueville scria în *L'Ancien Régime et la Révolution*, cu inegalabila sa pătrundere și savuroasa lui expresivitate, că revoluțiile nu izbucnesc totdeauna în momentele în care treburile statului și ale cetățenilor merg din rău în mai rău, ci foarte adesea (chiar cel mai adesea) se declanșează în momente relativ bune. Cel mai periculos moment pentru un anumit regim este unul în care acesta încearcă să se îndrepte, fiindcă o stăpînire îndurată atîta vreme cît părea iremediabil compromisă începe să apară intolerabilă supușilor care întrezăresc posibilitatea unor amendamente. Așadar, conduita prudentă a puterii este escalada : imediat ce tirania acceptă să-și slăbească strînsoarea, revoluția nu mai poate fi evitată. Puterea postrevoluționară nu are iluzii în acest sens : dacă ambiția mărturisită a revoluționarilor francezi era de a reconstrui societatea în termenii unui veritabil contract social (se poate vorbi de o utopie iacobină

rousseauistă, iar influențele directe ale lui Rousseau asupra unui Saint-Just ori Babeuf sînt larg atestate), nu e mai puțin adevărat că regimul instaurat după 1789 se baza pe întărirea fără precedent a statului.

Din nou, utopia și revoluția se întîlnesc. Ambele centralizează excesiv, ambele montează minuțioase sisteme de protecție împotriva schimbărilor necontrolate : utopia-în-utopie, ca și revoluția-în-revoluție sînt indezirabile (doctrina revoluției permanente este o transparentă diversiune, fiindcă aceiași revoluționari continuă aceeași revoluție ; doar în situații disperate, atunci cînd societatea rezistă și istoria ripostează, o revoluție vrea să dea impresia unui *feedback*). De aceea, nu putem fi înșelați de promițătoarele apologii ale statului minimal care se fac în vremuri tulburi ; în 1792, în preajma primei terori și a masacrelor din septembrie, cînd „le despotisme de la liberté" se făcea din plin simțit, Bancal des Issarts teoretiza ingenuu : „le gouvernement le meilleur est donc celui qui gouverne le moins" (*Du nouvel ordre social*). Stratagema prin care forța brutală se autojustifică e elementară : revoluția are dreptul moral de a recurge la orice mijloace pentru a se salva – e suficient să denunți, ca Brissot de Patot, „l'hydre de l'anarchie", pentru ca violența regimului pretins popular să se dezlănțuie ; iar cînd dușmanii (interni sau externi, după caz) nu există, ei sînt inventați.

Ca ultimă observație ținînd de semantica istorică, să urmărim cum se orientează revoluția. Etimologic, *revolutio* trimite la circularitate și la întoarcere ; practica revoluționară a generat o teorie a înaintării, prin contaminare – cum remarcam și mai sus – cu mitul progresului. Rezultă de aici un balans al orientării simultane spre trecut și spre viitor, o filozofie a istoriei care combină doi vectori divergenți : pe de o parte, un curent regresiv în care se întîlnesc miturile vîrstei de aur cu simplitatea patristică, viața comunitară originară (nu numai creștină), imaginea

idealizată a antichității colportată de umanism, nostalgia Paradisului; pe de altă parte, un curent care adună mileniul mesianic al chiliasmului cu diferitele concepții ciclice asupra istoriei (Gioacchino da Fiore ori *The Fifth Monarchy Men* au și fost revendicați de istoricii revoluției, iar Hegel și discipolii săi, cu atît mai mult). Sub efectul ateismului, elementele constitutive ale filozofiei revoluționare nu au fost anulate – secularizarea rămîne un proces de suprafață; și astăzi, după peste două secole de deghizare lingvistică a mitemelor revoluționare, sursa lor poate fi trasată cu ușurință. *Der Januskopf der Revolution* (F. Seibt) privește încă spre trecutul și viitorul moștenite de la tradiția spirituală a Europei. E o altă asemănare cu utopia.

2. Domeniile fuziunii: acțiunea și imaginarul

Dacă, urmînd sugestiile semanticii istorice, am deosebit pînă acum în primul rînd valorile contrastive ale utopiei și revoluției, în subcapitolul de față vor fi căutate echivalențele, convergențele, identitățile. Deja Coleridge remarcase cum, în timpurile de mare agitație politică, termenii în care sînt exprimate teoriile politice devin tot mai abstracți și mai nepractici, în loc să devină din ce în ce mai practici; toate teoriile capătă o înfățișare universală, fiind rescrise în termenii universalului și ai absolutului[15]. Este o trăsătură generală a inteligheției, pătura socială în care își găsesc izvorul utopia și revoluția[16]. *Rêveur concret* (revoluționarul) sau *rêveur constant* (utopistul)[17], intelectualul fascinat de politică supune realitatea unei operațiuni de abstractizare, de traducere în discursul idealității și al imaginarului. Un asemenea om nu poate opera în sfera concretului, chiar atunci cînd trece la acțiune:

schemele sale sînt mai importante pentru el decît oamenii, decît viața. Cu izbucnirea Revoluției franceze, utopia pătrunde pe de-a-ntregul în structura acțiunii politice, iar formele de guvernămînt se identifică teoretic cu imaginile ordinii perfecte din tradiția utopică.

În consecință, critica utopiei va deveni o strategie esențială a criticii revoluției și a tuturor mișcărilor politice. Edmund Burke vorbea de „philosophical fanatics" și de „abstract perfection" cu referire la revoluționarii de la 1789, iar literatura polemică din jurul revoluțiilor de la 1848 și din secolul nostru produce un *Ideal-typus* al utopistului revoluționar. Acesta provine aproape în toate cazurile din păturile mijlocii ale societății, sau chiar din cele privilegiate, fiind o „creature of fantasy" (Lasky). Spre deosebire de săraci, declasați, *lumpen*, de țărani ori muncitori (care, prea aproape de mizerie, au doar posibilitatea rebeliunii, a violenței vindicative și nesistematice), revoluționarul „has the leisure to cultivate his utopian imagination, and he has the educated nimbleness to work out all manner of theory and practice, strategy and tactics, ideology and dogma". El rămîne întotdeauna izolat de masele în numele – dar fără acordul – cărora își asumă rolul demiurgului social; de fapt, lupta de clasă cea mai dură se dă tocmai între acest personaj, dogmatic, crud și egoist, care montează o stăpînire birocratică, antipopulară, demagogică, și massa ajunsă la disperare, trădată și manipulată tocmai împotriva intereselor generale. Sintetizînd, să facem apel tot la cuvintele lui Melvin J. Lasky, citat și ceva mai sus: „Revolution is the conspiracy of an élite and is, thus, the enemy of genuine popular reform. The revolutionary élite is the only new class that emerges from the blood-letting free and fulfilled. For what is Revolution but the apocalyptic longing to create Paradise at a stroke? When has it ever been the proposal of men of

reason and realism? Who can claim that it offers a serious considered reconstruction of a defective social order? Does it not, rather, appear to be an affliction of the modern mind – a faith in ideal means for ideal ends, a fantasy of the perfect act to inaugurate the perfect society, a fevered dream of a storm and an earthquake that were never seen on land or sea?"[18]. Din lunga diatribă a lui Lasky, dincolo de figurile de stil cam exaltate și de revenirea la definiția revoluției ca fenomen patologic, să reținem cîteva aspecte: opoziția dintre revoluție și reformă; inspirația apocaliptică; legată de aceasta, schimbarea bruscă și radicală a societății.

Parafrazînd pe Michael Walzer, care scrisese că revoluția engleză a fost „a continuation of religious activity by military means" (*The Revolution of the Saints*, 1965), Melvin J. Lasky definea revoluția ca „a continuation of utopian longing by violent means"[19]. Într-adevăr, revoluția începe cu întrebarea pe care orice utopist și-o pune: „Ce-i de făcut?". De la Morus la Owen, de la Herzen la Cernîșevski (pentru a nu aminti alte nume ilustre), această întrebare face trecerea de la utopie la revoluție, de la potență la act, de la visare la acțiune; întrebînd astfel, utopistul renunță în fine la ipocrizia discursului său (care se insinuase pînă atunci în perfectă impunitate, ca discurs despre o lume care nu există, despre un tărîm imaginar)[20] și se manifestă ca ființă istorică. Revoluția este tocmai întîlnirea utopiei cu istoria, atunci cînd opoziția dintre (cu vorbele lui Landauer) *Utopie* și *Topie* nu mai poate fi controlată, cînd fantasmele ordinii perfecte se metamorfozează în program. Revoluția massifică acea beție a posibilului pe care elita utopiștilor o trăia în solitudine complexată ori în micile cercuri de visători, iar societatea e prinsă în vîrtejul unei senzații irezistibile că „tout est devenu possible" (Michelet)[21]. Rădăcinile filozofice și teologice comune ale utopiei

și revoluției, mai cu seamă legăturile ambelor cu mesianismul, generează o electrică atmosferă ideologică: „The imaginative extension of political ideas and their embellishment by myth and metaphor induce an ideological atmosphere in which men, beginning with more ordinary and even humdrum social concerns, come to think of their activities in terms of the life-and-death purposes of mission and destiny”[22].

Puternic valorizate simbolic, faptele păstrează amprenta imaginarului exaltat și se leagă potrivit unei logici care supune realul, ajutată de ideologizarea discursului public și a autoimaginilor revoluționare. Însăși utopia se transformă pe deplin în ideologie (ca în cazul iacobinilor), derealizîndu-se. În planul discursului, pozitivitatea crescîndă a utopiei ideologizate ascunde urma oricărui dubiu, iar pasiunea e „étouffée par les formules répétitives, le pathos conventionnel et la condensation des formules qui tend à produire un effet hypnotique”; mai mult, idealul virtuos „devient l'unique signifié, le seul référent étant une société intemporelle d'où serait exclu tout négatif (conflits, injustices, vices privés ou publics)”. Mișcarea de idealizare prevăzută de Rousseau se inversează, iar coerența patriotică e înlocuită de ura mobilizatoare, pe cînd virtutea politică e înlocuită de teroare; binarismul primar al ideologiei desființează nuanțele și opune – în teorie ca și în practică – valori absolute[23]. Nu mai rămîne loc pentru utopie: ideologia triumfă[24]. E vorba de o ideologie care aspiră la coerența totală și aduce cu sine oroarea de ezitări, întrebări și ocolișuri; de aceea, serenitatea utopiei se transformă la revoluționar în angoasă și intransigență, în entuziasm și agitație.

Utopismul asigura o analiză critică a omului și societății, avînd în cel mai bun caz valoare euristică și tinzînd să influențeze interpretările colective, structurile cognitive, imaginarele sociale (prin

receptarea sa distorsionată, distanțarea utopică devine un veritabil „dispositif de conscientisation"); promisiunile irezistibile ale cetății radioase fuzionau cu așteptările sociale, atît în apeluri cît și în fapte, divulgînd iraționalitatea lumii reale, și ilogismul *topos*-ului, globalizînd critica societății[25]. Pe această cale, dorințele mulțimii erau sistematizate și manipulate (în societățile marginale, utopismul și, mai tîrziu, revoluția introduc aspirații noi, adesea neînțelese și răstălmăcite inițial), iar anumite minorități active căpătau coerență prin apelul la un limbaj comun. Dacă utopia nu putea trece de pe hîrtie în viață întocmai cum fusese ea închipuită de vreun vizionar, nu e mai puțin adevărat că ea influența, prin difracții și *feedback*, lectura și interpretarea lumii reale. Cum au recunoscut toți analiștii acestui proces, de la Lorenz von Stein (opinia sa despre însemnătatea lui Fourier și Saint-Simon avea să se regăsească, după un deceniu, la Marx) pînă la contemporanii noștri, sistemele și ideile-forță utopice cu circulație aleatorie intervin deopotrivă ca surse teoretice și condiții practice ale provocărilor, conflictelor, schimbărilor.

Început ca *mythos*, drumul ideilor imagini utopice sfîrșește ca *ethos* revoluționar. Etapa de legătură este, cum am mai arătat, ideologizarea, rescrierea utopiei în termenii relației dintre scopuri și mijloace; ideologia asumă dubla funcțiune de a *exprima* situația și interesele unei clase, dar numai prin *deformarea* și *ocultarea* raporturilor reale între clase (mai ales a raporturilor de producție, principala miză a luptei dintre clase – potrivit lui Marx); deși este un factor *real* al conflictelor sociale, ideologia va opera deci prin intermediul *irealului* și al *iluzoriului*[26]. Așa cum observa și François Furet, natura și dinamica Revoluției franceze (și, aș adăuga, ale oricărei revoluții) pot fi înțelese tocmai prin rolul ideologiei și al propagandei (care e sistem de

reprezentări și acțiuni, dar și sistem al puterii), prin „la dialectique du pouvoir et de l'imaginaire"[27]. Dacă refularea utopiei ar putea reuși la infinit, revoluția ar fi amînată la infinit; poate că tocmai acesta este și secretul stabilității sistemelor totalitare, capabile să cenzureze imaginarul individual și pe cel social, să împiedice formarea visului care s-ar putea transforma în fantasmă, idee-forță, acțiune. Cu atît mai mult, sistemele politice instaurate de revoluții vor tinde să controleze și să dirijeze procesele de constituire și difuziune ale viziunilor legate de societate. Chiar cazurile extreme ale troțkismului și ale revoluției permanente în general, chiar revoluțiile culturale nu sînt altceva decît exerciții de condiționare a imaginarului și de eliberare a tensiunilor sociale pe direcții strict observate[28].

Stabilind contururile domeniilor de fuziune a utopiei cu revoluția, admitem o funcție catalitică a utopiei: coborînd din sferele elitelor intelectuale în universul literaturii populare și clișeizîndu-se, utopia contribuie la mișcarea masselor din punctul critic al servituții voluntare (această ultimă sintagmă are sensul dat de Etienne de la Boétie). Cînd revoluția se declanșează, insist, discursul utopic reculează; după ce utopia literară fusese o formă preferată a discursului ideologic în tot secolul XVIII, producția genului intră în criză, ajungînd aproape la dispariția totală: în 1789, cu puțin înainte ca evenimentele să se precipite decisiv, extrem de populara colecție de *voyages imaginaires* își încetează apariția, lăsînd primul plan unui utopism doctrinar din ce în ce mai desprins de tradițiile umanismului și pornit să impună o teorie socială nouă, „rațională", „științifică"[29]. Discursul metaistoric din epoca Revoluției franceze poartă amprenta dimensiunii utopice a mentalității revoluționare (scrierile lui Condorcet, consideră Bronislaw Baczko, sînt documente ale acestei contaminări), dar utopiile propriu-zise ies din scenă.

Marx considera că revoluția aduce sfîrșitul utopiilor, deoarece clasa muncitoare trece la acțiune, nu se mai complace în fantasme (*Războiul civil în Franța*, 1871); dacă interpretăm epoca mai nuanțat, observăm că, pe de o parte, însăși revoluția se impune ca utopie (Marx nota că mult-așteptatele mijloace deveneau, în atmosfera de speranță apocaliptică, scop-final), iar pe de altă parte, „rațiunea" aclamată de revoluționari sacrifică reprezentările populare de tip utopic, începînd de la Cocagne și Arcadii pînă la viziunile milenariste. Cenzurînd tot acest univers mental, revoluția va ști să rețină exact elementele convenabile, acum sărace și univoce; de-utopizarea revoluționară, cu toate vicleniile sale, e radicală și stabilește paradoxala performanță de a înlocui o lume imaginară cu programul unei lumi imaginare; lucru bizar, massele se lasă amăgite de o doctrină care le cere eforturi și sacrificii (utopia era *dată*, nu *construită*).

E interesant cît de mult seamănă, cînd trec la chestiuni practice, utopistul și revoluționarul. Ambii doresc să ajungă dintr-o singură lovitură la țintă. Pe hîrtie, utopistul o face ușor: un naufragiu, o descoperire întîmplătoare sau contagiunea instantanee a unui exemplu funcționează ca „*raccourci* escatologic" (am teoretizat saltul ontologic al utopiei în studiul citat la nota 1). În viață, lucrurile stau altfel, dar concepția catastrofică a revoluției (care nu e altceva decît pură utopie, în fond, cum scria încă din 1896 Eduard Bernstein) și imaginile recurente ale contagiunii revoluționare dovedesc peremptoriu că ontologia și gramatica se pot confunda, sub semnul miracolului[30].

Cum poate fi schimbată lumea? Dar, mai ales, cum poate fi ea schimbată *repede*? Schimbările sînt parțiale, chiar cele mai impetuoase revoluții nu sînt decît un lanț de reforme, care nu regenerează instantaneu lumea. E drept, revoluția și reforma (ca

intervenții în evoluție) au puncte comune, începînd cu programul unei schimbări. Reforma – această „Revolution von oben”, cum o definea în 1808 juristul bavarez Anselm von Feuerbach – se dovedește însă dușmanul revoluției: „Die kleinen Änderungen sind die Feinde der grossen Änderungen” (Brecht). Totul depinde de raportul dintre individ și putere: cînd individul deține puterea, visează în cel mai bun caz la reforme; atunci cînd nu are putere, individul va dori revoluția. Ceea ce duce și la enorma diferență de măsură între reformă și revoluție – aceasta din urmă e prin excelență nemăsurată, fiind foarte vecină (oricît ar nega) cu nihilismul, cu anarhismul. Legea revoluționară, scria Proudhon (*Idée générale de la Révolution au XIX*ᵉ *siècle*, 1851), este antiteza, e condiția ca orice reconstructor să fie mai întîi un demolator; sintetizînd, Proudhon alesese ca motto al cărții sale despre contradicții (foarte instructivă cu privire la gîndirea revoluționară în ansamblu) antiteza din *Deuteronom: Destruam et aedificabo*. Într-adevăr, atît cît durează faza „caldă” (exaltată și creatoare) a unei revoluții, nihilismul este evident: Rabaut de Saint-Etienne, președintele ales al adunării revoluționare, vorbea ca Bakunin (ori ca Bazarov, personajul lui Turgheniev din *Părinți și copii*): toate instituțiile Franței, care încununează mizeria poporului, trebuie distruse; pentru a face fericit poporul e necesar să fie schimbate ideile, legile, morala, lucrurile, cuvintele, oamenii; totul, absolut totul trebuie distrus, fiindcă totul trebuie luat de la capăt. Maxima lui Bakunin („Pasiunea pentru distrugere e o pasiune creatoare”) poate fi pusă în gura oricărui tribun al revoluțiilor incipiente. Mai tîrziu, pe măsură ce revoluția se „răcește”, se „rutinizează” (fenomen ce atrage și el eșecul istoric al speranțelor revoluționare), asemenea extremisme devin tot mai rare și mai nepopulare[31].

În mod asemănător, imaginile violenţei benefice şi ale barbariei mîntuitoare, plină de forţă regeneratoare (Michelet scria în *Le Peuple* că acceptă ca oamenii progresului să fie numiţi barbari: „nous avons bien plus de chaleur vitale”), se depreciază şi sînt abandonate; teama de haos şi anarhie este opusă revoluţiei şi desenează o utopie post-revoluţionară a calmului şi ordinii perfecte (e atitudinea lui Wieland, de exemplu, faţă de Revoluţia franceză). Lumea doreşte din nou echilibru: năvalnicii *Levellers* sînt acuzaţi de „Utopian anarchy”, Gorki vorbeşte de „anarhism zoologic” atunci cînd se referă la gloatele surescitate din decembrie 1917. Adesea, utopistul şi revoluţionarul, treziţi din visare, ajung la căinţă – ca Henry Redhead York, în acest pasaj din *A Letter to the Reformers*, scris după patru ani de închisoare pentru activitate revoluţionară: „In the universal uproar which succeeds the reign of laws, the abettors of such system, awaken from their delirium; and retire with affright from the monster which they have raised. But the repentance of the Utopian artists comes too late; the tumults of the passions are not so easily asswaged; and they are doomed to be mortified spectators, perhaps victims, of a howling storm, which they perceive it is easier to set in motion, than to appease. I speak feelingly”[32]. Dar nu asemenea pocăinţe – atît de rare şi aproape niciodată sincere – importă, ci răspunsul la o întrebare crucială: cum se ajunge din azurul utopiei la carnagiul revoluţiei? Unde s-a greşit?

Şi această problemă are o bibliografie supradimensionată. Din ea se reţine răspunsul lui Karl R. Popper: utopia *produce* violenţă. Vechiul adversar al utopismului care e Popper şi-a expus ideile privind naşterea violenţei din utopism într-o conferinţă din 1947, dar e suficient să deschizi aproape oricare din cărţile sale (mai ales *The Open Society and Its Enemies* şi *The Poverty of Historicism*) pentru a

descoperi tezele criticii utopiei: deoarece nu putem determina științific scopurile ultime ale acțiunilor politice, sau numai prin metode raționale, diferențele de opinie privind ordinea ideală nu vor putea fi atenuate numai prin metoda argumentării; aceste divergențe vor avea, cel puțin parțial, caracterul unor diferențe religioase între care nu încape toleranța; acțiunea politică și discuția care se bazează pe utopism trebuie să fie raționale, iar acțiunea rațională nu e posibilă decît atunci cînd ținta este definit hotărîtă; prin urmare, utopistul trebuie să-și învingă competitorii (inclusiv pe cei, ca și el, adepți ai utopiei în sens general), să anihileze orice vederi eretice; cum însă drumul spre idealul utopic e lung, e nevoie să se șteargă pînă și amintirea celorlalte orientări: numai așa raționalitatea acțiunii politice își poate apăra multă vreme indispensabila invarianță a țelului (istoria ne învață că acest țel – și în consecință programele de a-l atinge – se schimbă foarte mult); or, dominația asupra concurenței nu se poate obține și menține decît prin violență[33].

Desigur, e vorba de violență în sensul cel mai larg, care merge de la amenințarea cu forța și folosirea forței pînă la mijloacele mai rafinate ale propagandei. Căci propaganda e un domeniu în care fuziunea utopiei cu revoluția a fost evidentă întotdeauna. Pentru a nu mai aminti și aici tacticile și tehnicile utopiei, să înregistrăm doar cîteva puncte de vedere revoluționare clasice; vom descoperi din nou cît de puțin inventa Orwell. Astfel, Mirabeau nu se mulțumea să arate omului adevărul; el voia să-l pasioneze pentru adevăr: „c'est peu de le servir dans les objets de nécessité première, si l'on ne s'empare encore de son imagination"; de aici decurgea un sistem de educație publică, pentru a „forma sufletele". Rabaut de Saint-Etienne dorea în 1792 să găsească „un moyen infaillible de communiquer incessament, tout à l'heure, à tous les Français à la

fois, des impressions uniformes et communes, dont l'effet doit les rendre, tous ensemble, dignes de la Révolution". La rîndul său, Anacharsis Cloots cerea „d'assurer à la République le commerce exclusif des matières premières dont se fabrique l'opinion publique"; era un obiectiv urmărit și de celebrul *Bureau de l'Esprit*, secția Ministerului de Interne însărcinată cu propaganda, înființată la 18 august 1792. Englezii nu s-au lăsat depășiți de francezi: John Oswald, tînărul poet din Edinburgh ce aderase la Clubul Iacobin și se distinsese ca șef militar în Revoluția Franceză, voia ca legea împotriva suspecților să fie mult mai drastică, cerînd lichidarea *tuturor* suspecților; Sir Brooke Boothby, cel care ne-a lăsat una din cele mai plastice imagini ale propagandei („I would find them [pe prieteni ca și pe dușmani] where they lay asleep and hollow in their ear REVOLUTION", *A Letter to Edmund Burke*, 1791), scria în 1790: „teach it [Revoluția] diligently to our children, let us talk of it when we sit in our houses, and we walk by the way; when we lie down and when we rise up; let us bind it for a sign upon our hands and as a frontier between our eyes; let us write it upon the posts of our house and on our gates"[34]. Invenția unui *telescreen* vine de la sine.

3. Utopie și revoluție *à la roumaine*: 1848

Reaminteam, la începutul acestor pagini, că am început în alte texte analiza revoluției române de la 1848, insistînd asupra influențelor utopice indeniabile. Nu voi relua, desigur, tezele și demonstrațiile mele anterioare, după cum nici nu voi prezenta în cele ce urmează ansamblul evenimentelor revoluționare românești. Ambițiile mele sînt mult mai neînsemnate: căutînd influența Revoluției franceze în spațiul românesc, voi urmări, pe date și

documente privitoare la 1848 – evitînd astfel oţioasa dezbatere a primelor ecouri, bineînţeles anterioare –, maniera în care o anumită paradigmă dramatică reglează acţiunile şi discursurile[35]. Un demers atît de restrictiv are justificări avuabile (nu e realist să tratezi anul revoluţionar 1848 la români în limitele strînse ale unui studiu; paradigma dramatică este mai acuzată în cazul anului 1848, chiar în Franţa; implicaţiile marginale, de felul celor pe care încerc să le urmăresc aici, sînt evacuate de istoriografia legitimistă) şi inavuabile; cum însă e vorba de a accepta sau nu convenţia unui reducţionism, ar fi deplasat ca imaginea parţială schiţată aici să fie extrapolată la ansamblu.

Ironizînd furoarea imitativă a revoluţiei franceze de la 1848, Flaubert scria, în *L'Education sentimentale*: „Et, comme chaque personnage se réglait alors sur un modèle, l'un copiant Saint-Just, l'autre Danton, l'autre Marat, lui [Sénécal], il tâchait de ressembler à Blanqui, lequel imitait Robespierre". Marx nu spunea altceva în *Der 18. Brumar des Louis Bonaparte*, evocînd togile romane ale revoluţionarilor de la 1789 şi ambianţa teatrală a epocii, accentuată – mai puţin scuzabil, de astă dată – în 1848, cînd s-ar fi cuvenit mai multă maturitate politică. Exagerează cumva Flaubert sau Marx? Este o impietate – pentru a nu mai vorbi de inexactitate – să judeci istoria după canoanele teatrului? Revoluţionarii înşişi aveau conştiinţa acută că evoluează pe o scenă, că interpretează roluri şi trebuie să-şi dozeze efectele. Cînd Babeuf îşi ia numele eroic al lui Gracchus, el preia de fapt un rol; cînd Charlotte Corday îl asasinează pe Marat, ea îşi asumă, sub influenţa antichităţii, un rol sociologic perfect suprapus peste cel estetic (cultul tiranicizilor, legat de Brutus, e un cult estetic înainte de a fi un cult politic – adevăr sesizat de Jean Paul); Louis David, în miezul evenimentelor, a montat un fel de *Grosses Welttheater*

(Hofmannstahl s-a inspirat din conceptul de *Gesamtkunstwerk* lansat de Wagner, dar avea de ce să-l invidieze pe artistul-revoluționar), cu actori și costume, cu muzică, decoruri și regie strictă – această formă protocronică de *Living Theatre* antrena dramaturgi, regizori, coregrafi, artiști profesioniști, iar diversele *fêtes révolutionnaires* dirijate de David au intrat literalmente în istorie[36]. Mai mult decît atît : chiar cei mai obscuri participanți la evenimentele revoluționare doreau cu ardoare să-și joace micul rol cu un cît mai mare succes de public, străduindu-se din răsputeri, și nu tocmai în cele mai potrivite situații, să iasă în evidență, *să fie văzuți*.

Această manie histrionică nu a scăpat contemporanilor, așa cum nu a scăpat urmașilor : Wieland considera că revoluționarii își uitaseră individualitatea și se regăsiseră în idealul și frumoasele imagini onirice ale antichității, sursă de *schöne Individualität* – încît Revoluția franceză pare un capitol din istoria esteticii, sau, cum ar spune Jauss, din istoria experienței estetice ; pentru Schlegel, revoluția era o „Tragikomödie der Menschheit”, ori „die furchtbarste Groteske des Zeitalters”. Bertrand Barère, fruntaș revoluționar de la 1789, evoca în memoriile sale momente de absolut inocentă teatralitate – ca procesiunea parizienilor care cereau în 1792 moartea lui Louis XVI –, în care oratori iscusiți, cu vocație de actor complet, aduceau massele în delir ; de asemenea, ca observație generală, Barère reținea pura asumare teatrală de roluri de către revoluționari. În fine, englezul Samuel Romilly, participant la Revoluția franceză, își amintea după cîteva decenii aceeași obsesie a teatrului, prezentă la toată lumea, indiferent de rang și educație ori convingeri politice. Francezii își atribuiau într-un mod fantezist roluri foarte consistente, imaginîndu-și că sînt cheia istoriei și așteptînd parcă aplauze, fără a se îngriji mereu de semnificația reală a vorbelor și

faptelor: „The most important transactions were as nothing, but as they had relation to the figure which each little self-conceited hero acted in them. To attract the attention of all Paris, or of all France, was often the motive of conduct in matters which were attended with most momentous consequences”[37]. Nu e deplasat să înțelegem în această lumină multe episoade revoluționare, ca și unele formule memorabile; de exemplu, Saint-Just, histrionicul Saint-Just, care-și schimba cu rapiditate expertă atitudinile, spunînd: „Que les hommes révolutionnaires soient des Romains”. Iar cînd instituțiile Terorii funcționau din plin, talentul dramatic era o condiție a supraviețuirii; ca să mori, era suficient să te abați pentru o clipă de la scenariul oficial, mai ales de la *textul* acestuia, limba ideologizată – în public sau în intimitate, abaterea era oricum descoperită, ca *parole* eretică, scăpată din strînsoarea unei *langue* care prefigura viitoarea *langue de bois* (delațiunea devenise datorie de onoare).

Istoria avea de învățat de la dramaturg (iar autorii scenariului revoluționar, în radicalismul lor fondator, retrăiau timpul auroral al paradigmei teocentrice), filozoful era dezmințit de istorie: printr-o ironie crudă, Rousseau eșuase în critica teatrală înainte de a eșua în critica socială. Scriindu-i în 1758 lui d'Alembert cu privire la teatru, filozoful atît de prețuit de revoluționarii tuturor timpurilor moderne se lepăda de Molière, aproape la fel cum se lepădase Platon de Homer. Propunînd transparența socială absolută (o obsesie eternă a utopismului, o premisă esențială a totalitarismului) fără să cîntărească prea mult consecințele, Rousseau îl condamna pe actor, acest individ care se falsifică mereu, apărîndu-ne drept altceva decît *este*. Dacă funcția socială a teatrului nu putea fi totuși negată, Luminile nu tolerau esența teatrală a societății. Dar cînd, după numai patru ani, Rousseau publica *Le*

Contrat social, paradigma dramatică reapărea și în teoria socială nouă, după ce se dovedise, la o reflecție mai profundă, constitutivă istoriei: filozoful era nevoit să admită că buna guvernare trebuie să recurgă uneori la disimulare și alte artificii teatrale, în chiar interesul supușilor (așa cum Platon, în *Republica*, trebuise să admită minciuna de stat).

Peste tot în Europa, anul 1848 însemna și reluarea reprezentațiilor unei drame istorice prestigioase, încă prezentă în memoria naturală a societății. Noul utopism asigurase și transmiterea cultă a ideilor revoluționare, iar noua conjunctură istorică părea să dea o șansă decisivă împlinirii lor. La Paris, evenimentele nu au mai avut strălucirea terifiantă a premierei, dar în alte regiuni europene – unde 1789 putuse fi chiar ignorat sau abia ghicit și deformat – premiera abia se pregătea. În spațiul românesc, „revoluția generală fu ocazia, iar nu cauza revoluției” (N. Bălcescu), ceea ce nu excludea abordarea problemelor autohtone cu o acută conștiință a modelului.

Determinările locale și regionale specifice au dialogat în permanență cu modelul francez (devenit european), introducînd note de veritabil tragism într-o partitură care la Paris se executa mai degrabă în registrul tragicomic (opereta sau opera bufă nu sînt referințe întîmplătoare). Totuși, versiunea idiomatică a scenariului universal a accentuat tușele parodice: în Moldova, după ce „se amînase cu o oră” (fraza bonjuristului apărut în balconul Hotelului St. Petersburg e concludentă), revoluția a rămas un joc de societate, o... utopie; în Muntenia, exceptînd masacrul din Dealul Spirii (cînd trupele turcești, în confuzia generală, au angajat o luptă absurdă cu pompierii), revoluția a decurs cu entuziastă voioșie. Rămîne, ca perimetru al tragismului, revoluția din Transilvania, unde revendicările naționale au asigurat coerența mișcării elitelor cu frămîntările

masselor. Nu voi implica, în cele ce urmează, decît elementele care ilustrează recursul la paradigma dramatică, lăsînd altora privilegiul gravităţii şi alegînd, cum am mai spus, mai ales aspecte marginale. O amintire a lui Tocqueville ne va introduce foarte bine în atmosfera acelei părţi din revoluţie pe care o urmăresc în continuare: „Les révolutionnaires de 1848, ne voulant ou ne pouvant imiter les folies sanguinaires de leurs devanciers, s'en consolaient souvent en imitant leurs folies ridicules. C'est ainsi qu'ils avaient imaginé de donner au peuple de grandes fêtes allégoriques"[38].

Dintre manifestările în care, pe de o parte, revoluţia fuzionează cu utopia, iar, pe de altă parte, paradigma dramatică e absolut evidentă, sărbătoarea revoluţionară se pretează cel mai lesne cercetării[39]. Sărbătoarea reprezintă o întîlnire a utopiei cu revoluţia sub semnul tentativei de a instaura o temporalitate idealizată – reîntoarcerea la vîrsta de aur sau prefigurarea viitorului radios. Orice sărbătoare comportă un ritual sau un substitut profan al acestuia (defilări, discursuri etc.), care asigură ieşirea din timpul istoric şi instaurarea timpului mitic; încercările revoluţionare de a deritualiza sărbătoarea au eşuat în noi rituri, cu singurul merit de a fi produs o replică enormă şi adesea pur şi simplu ridicolă a calendarului tradiţional – noile simboluri şi comportamente au rămas variante străvezii ale celor vechi.

La români, sărbătorile revoluţionare s-au petrecut mai mult în Muntenia; în Transilvania, unde Bărnuţiu a folosit costume şi frazeologie romane pentru a cuceri audienţa, adunări ca acelea de la Blaj poartă marca demnităţii şi seriozităţii, fiind, cum spuneam, expresii ale ideii naţionale în care elementele teatrale sînt de interes secundar; în Moldova nu putea fi vorba de sărbătoare. Practic, toate adunările revoluţionare comportau un aspect festiv, deoarece

în Muntenia nu se punea (ca în Franța) problema celebrării unor victorii anterioare, ci era nevoie în primul rînd de a propaga limba și imageria utopiei revoluționare. De aceea, sărbătoarea revoluționară munteană nu a consfințit pur și simplu puterea, creînd un interval de anomie carnavalescă doar pentru a facilita revenirea la obediență, ci a încercat să edifice, cu mijloacele manipulării imaginarului colectiv, o conștiință revoluționară.

Pentru revoluționarii români, chestiunea antrenării masselor era stringentă, iar necesitatea de a crea cel puțin un efect de nouă societate civilă (după model occidental) era presantă. Totul trebuia făcut în mare grabă, în iminența intervențiilor străine și cu o surdină care să evite ori măcar să întîrzie imixtiunile; de aceea, simbolurile, proclamațiile, discursurile și publicațiile căutau să nu depășească pragul critic de la care intențiile impardonabile ar fi devenit prea evidente. Dincolo de exaltări, revoluționarii trebuiau să găsească un discurs deopotrivă eficient ca vehicul de informație, accesibil masselor neinițiate în foarte noul jargon și convenabil pentru cenzură. Era o sarcină dificilă. Din fericire, exista și la români, ca în orice societate tradițională, o tradiție a sărbătorii, care fusese preluată și transformată, de mai bine de un mileniu, de către practicile festive ale Bisericii. Important era să se găsească și aici dreapta măsură (*le juste milieu*): cum decreștinarea era exclusă într-o parte a Europei în care supraviețuirea etnică fusese asigurată prin fervoarea religioasă, tradițiile sărbătorii populare au fost preluate integral, fie ele laice, fie religioase. Massele ieșeau la adunările revoluționare și regăseau o ambianță vag familiară, care le atrăgea și le reținea fără să garanteze totuși alte rezultate: fruntașii ecleziastici erau la loc de cinste (în guvernul provizoriu inițial există un preot, Popa Șapcă; guvernul vremelnicesc instaurat după fuga domnitorului Bibescu era

prezidat de mitropolit), prapurii se însoțeau cu noile drapele tricolore, întîlnirile erau deschise prin rugăciuni *ad-hoc* apropiate de cele curente. Cînd preotul punea steagul tricolor pe biserică – faptul s-a petrecut într-adevăr –, aceasta nu însemna, ca în Franța, că aveam de-a face cu un *curé rouge*, și că ateismul triumfa; dimpotrivă, prin asocierea celor două simboluri, se obținea autoritatea și creditul necesare celui nou. Chiar ateismul profesat de cîte un radical nu era decît de suprafață: Heliade face retorică romantică mimetică scriind despre „Iisus--Poporul"; Eufrosin Poteca (altminteri deloc cuvios), cu un deceniu înainte, nu realizase consecințele teoretice ale formulei care scandalizase autoritățile ecleziastice (definise pe Iisus ca „soare moralnic").

Recursul spontan la frazeologia religioasă este de remarcat și în documentele revoluționare românești. Proclamația de la Islaz (9 iunie 1848) includea astfel de pasaje: „Fraților români, timpul mîntuirii noastre a venit; poporul român se deșteaptă în glasul trîmbiței îngerului mîntuirii și își cunoaște dreptul său de suveran. Pace vouă, pentru că vi se vestește libertate vouă!". Am văzut, vorbind despre fuziunea revoluției cu utopia, cum rădăcinile comune în mesianism nivelează retorica social-politică a celor două curente; prin urmare, tonul mesianic al discursului revoluționar nu este surprinzător, după cum el nu ține numaidecît de aderența la valorile creștine – mesianismul, prin utopism, pătrunsese în discursul *Aufklärung*-ului și al romantismului. Altceva ar fi de adăugat: constituirea ideologiei revoluționare, în spațiul românesc asemeni întregii Europe, este facilitată de popularitatea limbajului liturgic. Urmînd influențe franțuzești pe care nu le pot detalia aici[40], fruntașii revoluției muntene (în primul rînd I. Heliade Rădulescu) au abuzat de formulele „socialismului evanghelic", aderînd la clișeele colportate de catehismele revoluționare

(Bălcescu scria *Manualul bunului român*, I. Heliade Rădulescu traducea *post festum*, în 1850, cunoscutul *Catéchisme des socialistes* al lui Louis Blanc ; sînt și alte exemple, genul fiind prosper în epocă).

Este interesant că, pe plan european, asistăm la constituirea unui nou discurs ideologic tocmai prin fuziunea dintre discursul liturgic și cel științific (prefixul *para-* s-ar potrivi în ambele cazuri), prin combinarea autorității tradiționale a *logos*-ului creștin cu *logos*-ul ezitant al științei în expansiune. Pretenția acestui discurs ideologic născut sub auspiciile Rațiunii era de a fi eminamente științific, dar realitatea era alta : ireductibil la lumea fenomenală, noul *logos* eșua în încercarea de a înlocui, ca sursă a consistenței ontologice și ca garanție supremă a adecvării, Ființa transcendentă cu Materia supusă determinismului rațional. Consecințele veleităților scientiste sînt considerabile, dar ceea ce ne interesează aici este caracterul transpersonal al discursului ideologic, copiat din discursul liturgic și din cel științific (al doilea îl copia la rîndul său pe primul), precum și cîteva elemente cu mare succes de public : promitea mîntuirea ca preț al conversiunii, dădea iluzia posibilității de a explica și chiar influența istoria, părea conform cu ordinea eternă a lucrurilor și părea să fi existat dintotdeauna.

Cîtă vreme nu se abăteau de la frazeologia liturgică, revoluționarii de la 1848 din spațiul românesc erau asigurați că massele îi urmează și îi înțeleg. Din păcate, fenomenul succesului hipnotic al limbajului ideologic nu poate fi urmărit pînă la capăt, întîi fiindcă puterea revoluționară nu a fost efectivă decît pentru foarte scurt timp (iar ideologia lipsită de putere este ineficientă, așa cum propaganda fără ajutorul puterii eșuează în cele din urmă) și magia lingvistică a noului discurs nu s-a putut instala, apoi fiindcă a intervenit, în plin proces de ideologizare a limbajului, un factor insuficient cîntărit de către

revoluționari. Acest factor, care s-a dovedit extrem de important, era noutatea deconcertantă a lexicului revoluționar neliturgic, contribuția propriu-zisă a utopismului la discursul revoluționar.

Românii vorbeau o limbă neolatină, dar neologismele impuse de Revoluția franceză nu erau accesibile decît unei pături sociale foarte subțiri, în care intrau tinerii bonjuriști (cu studii în Franța, de regulă), o parte a clerului și orășenii care putuseră, direct sau mediat, să cunoască, fie și vag, „les mots et les choses" asociate revoluției. Prin urmare, cînd se scanda „Libertate! Egalitate! Fraternitate!", era nevoie de o traducere intralingvistică: massele numeau libertatea „slobozenie" (influență slavă), noțiunea de egalitate nu exista în planul social--politic (lucru explicabil într-o societate ierarhizată aproape feudal). Dintre cele trei cuvinte, sloganul autohton a conservat doar pe ultimul, și el tradus, alăturat termenului curent și tradițional pentru justiția socială: „Dreptate! Frăție!". De asemenea, puținii țărani atrași de adunările revoluționare muntene împărțeau cu tîrgoveții o inevitabilă stupoare în fața boierilor (și pentru ei erau „boieri" cam toți revoluționarii) care strigau cu animație: „Respect la libertate! Respect la persoane!". Traducerea era și de această dată strict necesară. Altminteri, propaganda revoluționară avea o sarcină foarte grea în mediul rural (și aproape oriunde, începînd de la barierele Bucureștilor): sarcina de a-i convinge pe bieții cetățeni că au nevoi și drepturi de care nu auziseră în viața lor. Situația se întîlnise și în vestul Europei, nu trebuie să ne mire în Principate[41]. Dar nici nu trebuie escamotată, deoarece este crucială pentru formularea unui răspuns la întrebarea străveche: am avut o revoluție *politică* (în elite) sau *ideologică* (socială, de masse)[42]?

O trăsătură importantă a sărbătorii revoluționare este veselia inconștientă, cu atît mai intensă cu cît

reintrarea în istorie, la stingerea focurilor de artificii, este mai amenințătoare. A pune temporar în paranteze servituțile și dramele istoriei înseamnă a dezlănțui o eliberare năvalnică a tensiunilor sociale, a oferi o ieșire profană din istorie celor care altminteri trebuie să recurgă la ieșirea sacră, dar nu au destulă forță pentru a valoriza „teroarea istoriei" (Mircea Eliade).

La București, cu puține zile înainte de invazia trupelor turcești care au înăbușit revoluția, gazeta *Pruncul român* scria euforic: „Ulițele Bucureștilor răsună de strigări de veselie, stindardul libertății fîlfîie măreț, clopotele sună și glasul lor de aramă împrăștie noutatea regenerației neamului român prin toată cetatea, care astăzi își merită numele său, adevărat oraș al bucuriei"[43]. Iată că bucuria stimulează etimologia populară (București e orașul oamenilor lui Bucur, după tradiție, ceea ce nu implică bucurie neapărat) și descoperirea *avant la lettre* a celebrei formule leniniste din *Două tradiții ale social-democrației în revoluția democratică*, relansată de studenții parizieni „revoluționari", în 1968: „la révolution, c'est la fête".

Ceva bucurie, între necazuri, a fost: I. Heliade Rădulescu, întors în București după o fugă „tactică", a fost primit în triumf la 2 iulie, iar trăsura sa, plină cu flori și drapele, fu trasă o vreme de cîțiva entuziaști (bun actor, Heliade le-a cerut acestora să pună la loc trăpașii, declarîndu-se lezat în demnitatea de om liber); același gest simbolic străvechi, de mare circulație în epoci revoluționare, a fost reiterat cu tipografii Winterhalder și Copainig, colaboratorii lui C.A. Rosetti, care împărțeau o poezie contra cenzurii de pe un teasc așezat într-un car festiv (15 iunie 1848). Cum scrie G. Călinescu: „Țara e într-o dulce, teatrală veselie. Satele trimit care simbolice trase de boi cu coarnele aurite. Niște preoți veniți în delegație voiră să încunune pe Eliade cu o coroană

de spice. Poetul o refuză, nevoind să întreacă pe Isus, care nu purtase decît o coroană de spini. Preoţii din Cioplea erau unul catolic şi altul ortodox. Eliade îi puse să se îmbrăţişeze în numele unui Dumnezeu universal, al lui Isus-Poporul"[44]. Heliade era omul cel mai potrivit pentru asemenea momente – în care istoria nu presa foarte mult asupra *intermezzo*-ului utopico-revoluţionar : era un actor înnăscut, poseda admirabil discursul revoluţionar (ca unul care contribuise enorm la aducerea sa în româneşte), era vanitos. Celebra mantie albă în care s-a înfăşurat el (ironizată şi de istorici, şi de contemporani – există chiar un cîntec popular pe această temă) este probabil reperul cel mai cunoscut al teatralităţii conduitei lui Heliade, omul care lucrase la originile unei revoluţii de care, în fapt, se simţea străin.

Tot în linia sărbătorii revoluţionare se înscrie şi gestul simbolic al arderii Arhondologiei (simbol al vechiului regim în Principate, cartea privilegiilor) şi Regulamentului organic (simbol al forţelor străine răuvoitoare). Acest acces de violenţă simbolică, pe care moderaţii (ca Heliade) doreau să-l evite şi pe care forţele ostile îl puteau pedepsi disproporţionat (în fond, el nu avusese altă consecinţă decît defularea), se înscrie foarte bine în întregul sistem de idei-imagini „qui devrait non seulement imprégner la vie publique, mais aussi (sinon surtout) former le cadre de la vie quotidienne de tous les citoyens" ; sărbătorile şi noile simboluri, neputînd da corp ordinii ideale, putea cel puţin să-i prezinte imaginea – de aceea şi apăruseră, între altele : pentru „mettre en images et [...] faire vivre, ne serait-ce que pour un moment, l'utopie révolutionnaire [...]"[45]. Este ceea ce explică şi transformarea, mai ales în Franţa, a sărbătorilor spontane într-un sistem coerent de sărbători, parte integrantă a noului calendar (care era o altă întîlnire a utopiei cu revoluţia).

Ce se întîmpla atunci cînd atmosfera sărbătorească lipsea? Cînd cocardele, eșarfele, mantiile, aclamațiile și drapelele lăsau să se întrevadă, sub fragila lor textură simbolică, fața adevărată a istoriei? Venind prin Cîmpia Română în întîmpinarea victoriei lor de la 11 iunie 1848, revoluționarii apucaseră să spună unor mulțimi nedumerite că se trag din romani (sînt *Roma-nati*) și, locuind la Caracal, sînt urmașii împăratului Caracalla – altă dovadă că euforia duce la etimologii populare.

Cum se putea ajunge însă la adevăratele doleanțe ale masselor? În capitală, alături de veselie, domnise moderația: „nu s-a făcut cel mai mic esces, nici cea mai mică turburare; buna rînduială, liniștea s-au păstrat în cea mai mare sfințenie; revoluția noastră n-a fost decît o mărturisire a dorinței obștești, o aclamație universală de bucurie, un marș de triumf", scria C.A. Rosetti în *Pruncul român*, la 16 iunie 1848[46]. Cum era în provincie, cînd revoluția nu se mai făcea cu rudele și amicii[47], iar isprăvile oratorice nu mai păreau că pot schimba cursul evenimentelor? Situația țărănimii și raporturile ei cu revoluția sînt sintetizate de Iorga: „Țeranii nu voiau nici libertate, nici egalitate, nici constituție: toate acestea li se păreau ca închipuirile unor rătăciți. Ei voiau numai pămînt, pămînt propriu, cu drept de moștenire, pe care mulți dintre revoluționari voiau să li-l dea. *Aceasta* era pentru ei chestia cea mai însemnată; restul numai o aparență strălucitoare și trecătoare"[48]. Este adevărat că unii dintre revoluționari mergeau pînă la a promite pămînt țăranilor, reușind chiar să-l aducă în stare pe cîte un proprietar de a se pocăi și de a se considera dator celor pe care pînă atunci îi exploatase[49]. Dar fenomenul nu era răspîndit, iar marii proprietari condamnau vehement asemenea încălcări ale privilegiilor, regretînd sincer Regulamentul organic ars recent, care le garanta.

Pentru a transmite țăranilor idealurile utopiei revoluționare, Bălcescu, „revoluționarul pur" (G. Călinescu), inițiase una din puținele măsuri cu adevărat revoluționare ale guvernului provizoriu (la început ostil) : trimiterea în sate a unor comisari de propagandă[50]. Aceștia imitau comisarii revoluției franceze din februarie 1848 (ale căror instrucțiuni fuseseră redactate de Ledru-Rollin), primiți cu ostilitate și ei, poate fiindcă evocau neplăcut pe proconsulii Convenției. A.G. Golescu avusese aceeași idee : el propunea la 19 iulie, de la Viena, o schemă de organizare în care urmau să intre „vreo zece comisari extraordinari cu putere foarte întinsă", care să supravegheze activitatea revoluționară în județe și să țină legătura cu un comitet bucureștean, precum și alți 96 de comisari, fiecare cu 3-4 ajutoare, care ar fi asigurat propaganda în fiecare subadministrație, ar fi „trăit frățește cu țăranii" și ar fi fost pregătiți, sub jurămînt, pentru rezistență armată. Pînă la urmă au îndeplinit efectiv funcția de comisar 105 persoane, salarizate modest și numite între 27 iunie-5 august 1848. Prin rapoartele comisarilor, dispunem de o imagine (nu discut aici credibilitatea ei, mulțumindu-mă să formulez cuvenite rezerve) documentară a întîlnirii dintre țărani și revoluție.

O imagine, ce-i drept, seducătoare : țăranii primeau excelent pe acești intruși învăluiți într-o atmosferă de irealitate vecină cu teatrul – purtau costume europene, în vreme ce localnicii purtau straiele tradiționale ; erau primii străini care nu veneau să ia, ci să promită ; foloseau expresii ciudate, ba încă încălcau suspect barierele firești între clasele unei societăți quasifeudale. În urale și ovații unanime (doar în cîteva locuri s-au înregistrat manifestări ostile, montate de reacțiune), sătenii jurau credință guvernului revoluționar și, în grade diferite (ținînd și de personalitatea fiecărui comisar), repetau oarecum gesturile simbolice ale Capitalei : de la

violențe de limbaj vizîndu-i pe boieri pînă la arderea unor documente ale vechiului regim și organizarea unei gărzi naționale. Aproape peste tot, preoții susțin manifestările (unii sînt chiar comisari, deci aproape *curés rouges*), steagul tricolor flutură pe clopotnițe, slujbele religioase sînt adaptate momentului; în anumite regiuni, locuitorilor li se citesc documentele revoluționare în biserici, locurile obișnuite de întrunire. Dacă mai există clerici ostili, dacă, în Vlașca, țăranii se arată cu totul neîncrezători la adresa promisiunilor (fapt semnalat și în Argeș), în județul Vîlcea aproape că se reeditează cele mai mari festivități revoluționare; acolo, după serviciul religios și citirea Constituției, se ține o mare cuvîntare, se prestează un jurămînt general, iar Anton Pann, în fruntea unei cete de cîntăreți, face un cor revoluționar. Există și informații că toți țăranii s-ar fi înrolat în garda națională, iar în Teleorman s-ar fi organizat un detașament („roată”) al țiganilor – o informație vrednică de un Ion Budai-Deleanu. Din păcate, euforia a fost scurtă și în mediul rural: după căderea regimului revoluționar, comisarii au fost urmăriți de trupele turcești (delatorii erau totuși români), iar cei care nu au trecut granița la timp au fost arestați; condamnările au fost însă mici și puține, ultimii deținuți fiind grațiați în februarie 1851.

Episodul comisarilor de propagandă este, după opinia mea, cel mai autentic act revoluționar de la 1848. Chiar reducînd la proporțiile reale impactul comisarilor asupra mediului rural – deoarece nu putem admite nicidecum quasiunanimitatea primirii favorabile –, tot rămînem cu un fapt extraordinar: prin intermediul comisarilor de propagandă, utopia revoluționară a coborît cel mai mult în masse, fiind explicată pe înțelesul țăranilor fără știință de carte, care ignorau aproape totul despre Europa. Mai multe rapoarte menționează chiar tipul de traducere intralingvistică operat de comisari; conținutul abstract și

puțin inteligibil al Constituției, de pildă, era transmis țăranilor într-o formă sloganizată și prescurtată, aproape de utopia populară tradițională, care nu este altceva decît milenarismul. Dar aceste idei-imagini cu circulație țărănească sînt mai lăudabile decît nesfîrșitele și demagogicele discursuri epidictice (cel mult epidictice!) ale orășenilor, prezidate de principiul falsei comunicări ideologice, *persuader ceux qui pensent comme vous* – sau măcar se prefac[51]. Pe cînd traducerile utopiei revoluționare puteau întîlni, atunci cînd erau făcute cu simpatie și realism, nevoile veritabile ale masselor, discursul tipic al revoluției evolua inexorabil către forma sa finală – limba ideologică, *la langue de bois*[52].

Dar aceasta e o altă istorie sau, poate, chiar sfîrșitul oricărei istorii.

(1988)

Note

1. V. *supra*, „La originile utopismului românesc".
2. Iată contextul acestor versuri:

   „A strange Vertigo or Delirium
   O' the Brain it is, that thus possesses 'um:
   Whilst like to fashions grown Orbicular
   Kingdoms thus turned, and over-turned are;
   Nothing but fine Utopian Worlds i' the Moon
   Must be new form'd by Revolution".

   Apud Melvin J. Lasky, *Utopia and Revolution*, Chicago-Londra, The University of Chicago Press, 1976, p. 221. Am făcut în altă parte istoria termenului „utopie", care începe cu Morus (v. Sorin Antohi, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1991, pp. 11-16); Lasky face istoria termenului „revoluție", dintr-o perspectivă explicitată de subtitlul cărții sale, adevărat program de cercetare: *On the Origins of a*

Metaphor, or Some Illustrations of the Problem of Political Temperament and Intellectual Climate and How Ideas, Ideals, and Ideologies Have Been Historically Related. Este de reţinut că la începutul carierei sale politice, *revolutio* păstra conotaţiile originare: încă pentru Hobbes, în 1769, revoluţia era o mişcare circulară (v. ultima pagină din *Behemoth: or an Epitome of the Civil Wars of England, from 1640 to 1660)*. Doar în secolul XVIII, prin contaminare cu mitul progresului indefinit, saturat de utopie, revoluţia va desemna criza de trecere la un stadiu superior al istoriei lineare; hegelianismul şi marxismul vor impune definitiv această accepţiune. Pentru sinteze privind cariera termenului, începînd cu antichitatea (deci *avant la lettre*), v. Arthur Hatto, „Revolution: an inquiry into the usefulness of a historical term", în *Mind* 58, pp. 495-517; I. Bernard Cohen, *Revolution in Science*, Cambridge, Mass., Londra, The Belknap Press of Harvard University Press, 1985, mai ales pp. 51-76. Termenul românesc: v. Klaus Bochmann, *Der politisch-soziale Wortschatz des Rumänischen von 1821 bis 1850*, Berlin, Akademie-Verlag, 1979, mai ales pp. 145-161, „Die Revolution, ihre Schlagwörter, Mittel und Ziele"; Rodica Bogza-Irimie, *Termeni politico-sociali în primele periodice româneşti*, Universitatea din Bucureşti (multiplicat), pp. 203-204. Pentru completarea viziunii istoriografice asupra raportului utopie-revoluţie, şi pentru a depăşi echivalenţa naivă stabilită de Lasky între opoziţiile utopie *vs* revoluţie şi teorie *vs* praxis, V.R. Heiss, *Utopie und Revolution. Ein Beitrag zur Geschichte des fortschrittlichen Denkens*, München, 1973; Thomas Nipperdey, *Reformation, Revolution, Utopie. Studien zum 16. Jahrhundert*, Göttingen, 1975; Robert Kalivoda, *Revolution und Ideologie. Der Hussitismus*, Köln-Viena, 1976.

3. *Apud* Lasky, *op. cit.*, p. 248. Nedham – scris şi Needham – a influenţat pe radicalii americani în 1776 (fapt criticat de John Adams) şi pe revoluţionarii francezi de la 1789 (Condorcet a salutat memoria

acestui prim ideolog revoluționar). Nedham, poate urmîndu-și pasiunile protorevoluționare, a inovat și discursul utopic, încercînd să-l amendeze pe Morus într-o teoretic imposibilă utopie-în-utopie, *Mercurius Politicus*, 1657.

4. V. Lasky, *op. cit.*, p. 419.
5. V. R. Kalivoda, „Emanzipation und Utopie”, în Wilhelm Vosskamp (ed.), *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, Stuttgart, Suhrkamp, 1985, I, p. 313.
6. V. *Utopieforschung...,* III, pp. 328-329. *Revolution im Kopf* e o formulare a lui F. Schlegel, într-o scrisoare către Fichte (mai tîrziu a fost teoretizată de Hegel și reluată de Heine); celelalte două sintagme, apărute în același context, trimit mai direct la utopia estetică; v. Karl Heinz Bohrer, „Utopie «Kunstwerk»”, în *Utopieforschung...*, III, pp. 303-32. Lasky (*op. cit.*, p. 322) scrie și el că „[m]ost revolutions take place in countries of the mind. They are myths and dreams, plans and powerful hopes, made out of images and ideas, phrases and volatile emotions [...]. They have more to do with the forms of human mentality that with the reforms of men's affairs”. Ferdinand Seibt definește revoluția ca *innere Gewalt* (v. cartea sa, *Revolution in Europa. Ursprung und Wege innerer Gewalt. Strukturen, Elemente, Exempel*, München, Süddeutscher Verlag, 1984).
7. Discuția stării de spirit revoluționare poate găsi inspirație în analiza stării de spirit utopice. Dintr-o bibliografie imensă, nu trebuie ignorate cîteva texte clasice: J.L. Talmon*, The Origins of Totalitarian Democracy* (1952) și *Political Messianism* (1960); v. și conferința aceluiași din 1957, *Utopianism and Politics*; Friedrich A. von Hayek, *The Road to Serfdom* (1944) și *The Constitution of Liberty* (1960). Lucrările datează, bineînțeles. Dar lectura lor sistematizează o problematică foarte complexă și deschide spre analizele lui Karl R. Popper (la care se va face trimitere mai încolo) și ale autorilor de azi.
8. Lasky, *op. cit.*, p. 322.

9. Seibt, *op. cit.*, p. 119. Definind în zece puncte revoluția, Seibt ajunge la sinteza viziunii sale europocentrice: „eine Revolution ist ein Aufstand von Subsystemen innerhalb einer politischen Funktionseinheit mit dem Ziel struktureller Veränderungen und mit universalem Anspruch”. (p. 37). C.J. Friedrich vorbește și el de revoluție ca fiind „spezifisch westlich”. Tipologiile revoluției sînt, în marea lor parte, tot europocentrice și dihotomice: *estice/vestice* (Samuel Huntington), *timpurii/tîrzii, verticale (temporale)/orizontale (spațiale)* (Jan Krejči).
10. *Apud* Lasky, *op. cit.*, pp. 578-579.
11. Seibt, *op. cit.*, p. 123.
12. Alexandre Ciorănescu, *L'Avenir du passé. Utopie et littérature*, Paris, Gallimard, 1972, p. 198.
13. V. Eric Weil, „Hegel et le concept de la Révolution”, în *Archives de Philosophie*, 39, 1976, pp. 3-19.
14. James Mackintosh, „On the State of France in 1815”, în Sir James Mackintosh, *Miscellaneous Works* (1846), 3, pp. 193, 201. *Apud* Lasky, *op. cit.*, p. 543.
15. F.W. Maitland citat de Crane Brinton, *The Anatomy of Revolution*, Londra, 1952, p. 176.
16. Pentru rolul intelectualilor în revoluție, v. Seibt, *Revolution in Europa*, pp. 60-65 în special. Cum raportul intelectualilor cu utopismul este de la sine înțeles și amplu documentat, mă opresc la un singur exemplu: prima „internațională utopică”, gruparea utopică pansofistă, din care, între alții, făceau parte Samuel Hartlib, John Dury, Comenius, Bacon, J.V. Andreae. Internaționalele revoluționare sînt de discutat în legătură cu modelul intelighenției; cel mai complet și mai operațional se găsește în Alain Besançon, *Les Origines intellectuelles du léninisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1977. Trad. rom. de Lucreția Văcar, *Originile intelectuale ale leninismului*, București, Humanitas, 1993.
17. Distincția e făcută de Jean Noël Vuarnet, în „Utopie et atopie”, în *Littérature*, 21, février 1976, pp. 3-9.

18. Lasky, „Lady on the Barricades”, în *Encounter*, July 1972, pp. 16-31.
19. *Idem, Utopia and Revolution*, p. 233.
20. Despre ipocrizia utopiei tradiționale, v. Gabriel Liiceanu, „Utopia intelectului și utopia filozofiei” (1986), acum în volumul său *Cearta cu filozofia*, București, Humanitas, 1992, pp. 97-105.
21. *Cf.* Bronislaw Baczko, *Les Imaginaires sociaux. Mémoires et espoirs collectifs*, Paris, Payot, 1984, p. 46. Reamintesc aici că utopia a fost definită ca „exercice sur les possibles latéraux” (Raymond Ruyer). Revoluția ar fi prin urmare un „exercițiu sîngeros asupra posibilelor frontale”.
22. Lasky, *op. cit.*, p. 520.
23. Michèle Ansart-Dourlen, „L’utopie politique de Rousseau et le jacobinisme”, în *Le Discours utopique*, Colloque de Cerisy, Direction Maurice de Gandillac, Catherine Piron, Paris, Union Générale d’Editions, 10/18, 1978, p. 277.
24. *Cf.* Judith Shklar, „The Political Theory of Utopia: From Melancholy to Nostalgia”, în Frank E. Manuel (ed.), *Utopias and Utopian Thought*, Londra, Souvenir Press (Educational and Academic) Ltd., 1973, p. 103: „it was ideology that undid utopia after the French Revolution”.
25. V. Pierre Ansart, „De l’utopie à l’action”, în *Le Discours utopique*, pp. 284-286.
26. *Cf.* Baczko, *op. cit.*, p. 22. Tot capitolul „Imagination sociale, imaginaires sociaux” contribuie la înțelegerea acestei poziții, devenită clasică după Marx.
27. François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, 1978, p. 108. Trad. rom. de Mircea Vasilescu, cu o introducere de Sorin Antohi: *Reflecții asupra Revoluției franceze*, București, Humanitas, 1992.
28. *Cf.* Giuseppe Lissa, „L’utopie entre l’art et la révolution (Trotski et Breton)”, în *Le Discours utopique*, pp. 85-95.
29. Dintr-o bibliografie impresionantă asupra producției utopice în preajma Revoluției, v. în special

Hans-Günter Funke, „Aspekte und Probleme der neueren Utopiediskussion in der französischen Literaturwissenschaft”, în *Utopieforschung...*, I, pp. 192-220 (mai ales 199).

30. Acest ecou din Derrida („Ecrire, n'est pas confondre l'ontologie et la grammaire?”, *L'Ecriture et la différance*, Paris, Seuil, 1979, p. 115) cheamă în minte pătrunzătoarea remarcă a lui Tocqueville: ceea ce la un scriitor e un merit poate fi viciu la omul de stat – aceleași calități care fac marea literatură pot duce la revoluții catastrofale. E o temă de meditație esențială pentru relația utopie-revoluție. Poate că nu există o mai frumoasă imagine a contagiunii revoluționare decît aceea lăsată de James Howell („Epistle to the Reader”, în *Parthenopoeia, or the History of the Most Noble and Renowned Kingdom of Naples*, 1654) cu privire la rebeliunea lui Masaniello din 1648: era ca și cum „by a miraculous suddenness... as if it had bin done by intercourse of Spirits, and the news thereof transported by a supernaturall way; insomuch that this Commotion may be sayed to be like a great Pond frozen over, where if the ice break in one place it will commonly crack all over”.

31. Rutinizarea e fenomenul pe care-l suferă mesajul religios atunci cînd părăsește locul de inspirație „profetică” inițială, pentru a se încarna într-o Biserică, un cler. „Une religion étant un système de forces et non d'idées, elle connaît des périodes «chaudes» exaltées et créatrices, et des périodes «froides» qui se consacrent, non plus à la théurgie, mais à la théologie” (Catherine Piron, „Lettre et «esprit» de l'utopie”, în *Le Discours utopique*, p. 21). Referința clasică pentru o atare interpretare este Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1922. Mai aproape de subiectul nostru, v. Henri Desroche, *Les Dieux rêvés. Théisme et athéisme en Utopie*, Paris, 1972.

32. *Apud* Lasky, *op. cit.*, pp. 550-551.

33. V. Karl R. Popper, „Utopia and Violence” (conferință la Institut des Arts, Bruxelles, iulie 1947; publicată

inițial în *The Hibbert Journal*, 46, 1948), în *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge* (1963), Londra etc., Routledge and Kegan Paul, 1984, pp. 355-363 (mai ales 358-360). Pentru context, v. *The Poverty of Historicism* (1957), Londra etc., Routledge and Kegan Paul, 1979, pp. 64-70 („Piecemeal versus Utopian Engineering"). Dintre rezervele față de viziunea lui Popper, cea mai apropiată de discuția noastră e formulată de Lasky (*op. cit.*, pp. 613-614).

34. Exemplele franceze provin din Baczko, *op. cit.*, pp. 53-55. Exemplele engleze, din Lasky, *op. cit.*, pp. 500-501.

35. Pentru discuția paradigmei dramatice, v. Johan Huizinga, *Homo ludens* (1938); Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (1959); Robert Brustein, *Revolution as Theatre: Essays in Radical Style* (1971); Ferdinand Mount, *The Theatre of Politics* (1972); J.A. Jackson (ed.), *Role* (1972); Hans Robert Jauss, *Experiență estetică și hermeneutică literară*, A8b (1977; trad. rom. Andrei Corbea). Un bun studiu scurt este cel al lui Kenneth Minogue, „Theatricality and Politics", în *Parekh and Berki* (eds.), *The Morality of Politics* (1972). V. și Sorin Antohi, *Utopica*, pp. 23-28, pentru paradigma dramatică a utopiei. Lasky, *op. cit.*, pp. 535-536, pune concluzii pertinente asupra chestiunii, după ce strînge foarte multe exemple din aria utopiei și revoluției: „Yet one could collect a thousand such suggestive documents and still not be quite sure, in the last analysis, whether one was dealing with simile or substance. That is to say, it is not so easy to tell whether men in history obey some deep theatrical imperative which recurrently gives a dramatic form to their so-called normal or natural behavior (anthropology would then be a form of dramaturgy); or whether man only acts as if his actions were being played out on the world's stage. This may well be a matter for epistemologists, philosophers of history, and metaphysicians of game theory".

36. V. David L. Dowd, „Art and the Theater during the French Revolution: The Role of Louis David”, în *Art Quarterly*, Spring 1960, 23, p. 9.
37. *Memoirs of the Life of Sir Samuel Romilly* (1840), *apud* Lasky, *op. cit.*, p. 531.
38. Tocqueville, *Souvenirs*, Paris, Gallimard, 1978, p. 200. Autorul descrie cu un umor inegalabil *la Fête de la Concorde* (21 mai 1848), bîlci grandios în care se urmărea o candidă „confusion fraternelle” (v. pp. 200-206). *Vieux réac*, Tocqueville ne-a lăsat o imagine puțin măgulitoare a revoluției, așa cum, *mutatis mutandis*, Colonelul Lăcusteanu a imortalizat cu memorabilă savoare involuntară revoluția română.
39. Referința obligatorie este pe bună dreptate Mona Ozouf, *La Fête révolutionnaire, 1789-1799*, Paris, Gallimard, 1976. Pentru relația cu utopia, v. Marina Scriabine, „Âge d'or et création artistique”, în *Le Discours utopique*, pp. 421-437.
40. Acest subiect, esențial pentru înțelegerea culturii române moderne – formată prin interacțiune cu ideea europeană –, se bucură de cîteva contribuții clasice, dintre care notez aici: Pompiliu Eliade, *De l'influence française sur l'esprit public en Roumanie* (Paris, 1898; trad. rom. Aurelia Creția, Univers, 1982); D. Popovici – v. ediția critică dată de regretata Ioana Em. Petrescu la Editura Dacia.
41. Lasky, *op. cit.*, pp. 508-509, reproduce unul dintre cele mai savuroase exemple de dezacord lingvistic dintre revoluție și massele inculte, care împiedicase și răspîndirea utopiei altfel decît prin clișee de interes marginal, topite în discursul picaresc – a se vedea *les voyages extraordinaires*. Iată un fragment dintr-o *Debate on the French Revolution*, în care asistăm la nașterea „conștiinței revoluționare” populare: „JACK: What paper have you got there? What dost look so glum for? TOM (*looking on the paper*): Cause enough. Why, the news here tells me that I am very unhappy, and very miserable, which I never should have known hadn't I the luck to light on this paper? JACK: What

is the matter? TOM: Matter? Why, I want liberty... I want *a general* reform”.

42. Întrebarea se pune peste tot. V. Cl. Mazauric, „Bilan et perspectives de recherches. L’histoire du XVIII^{e} siècle et de la Révolution française”, în *Annales historiques de la Révolution française*, 41^{e} année, 1969, 195, pp. 667-688.
43. V. Al. Zub, *Cunoaștere de sine și integrare*, Iași, Junimea, 1986, p. 79. Frumosul eseu „Resurecția demnității colective” (pp. 73-93) și scurtul text „Contextul european al revoluției” (pp. 94-96) lămuresc, respectiv, două aspecte pe care eu nu le-am precizat suficient, din motivele expuse: constituirea *ethos*-ului românesc modern, cu o etapă importantă în 1848, și contextul în care s-au elaborat programele revoluționare românești.
44. G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, ed. Al. Piru, București, Minerva, 1982, p. 137.
45. Baczko, *op. cit.*, pp. 50-51. Dintre simbolurile rezistente, „Cîmpul lui Eliad” și Cîmpiile Libertății sînt cîmpuri simbolice rezultate prin utopizarea spațiului real. Se constituie astfel un „espace imaginaire projeté sur la ville réelle” (Baczko, *op. cit.*, p. 49), o geografie simbolică în care utopia se insinuează în istorie, ne-locuri în care spațiul real și decorul fantasmatic se confundă.
46. *C.A. Rosetti. Gînditorul. Omul*, studiu, antologie și note de Radu Pantazi, București, Editura Politică, 1969, p. 92. V. și pp. 122-123, pentru descrierea serbării de la 6 septembrie.
47. În acest sens, iată cum prefațează I.C. Filitti memoriile colonelului Lăcusteanu (*Revista Fundațiilor Regale*, 1, 1934, p. 51): „De o parte și de alta a baricadei, conducătorii erau, în fond, un mănunchi de cunoscuți, prieteni, sau chiar rude, puțin dispuși să recurgă la măsuri reciproce extreme”. G. Călinescu vorbește (*Istoria...*, p. 134) de „impresia [...] de duplicitate, de fluctuație, de pactizare veselă între adversari, de trădări și schimbări inexplicabile. Toți

bunii români voiau același lucru pe felurite căi, acoperindu-se ori descoperindu-se după temperamentul propriu, nu fără a căuta uneori să-și satisfacă și ambițiile personale”.

48. N. Iorga, *Geschichte des rumänisches Volkes in Rahmen seiner Staatsbildungen*, Gotha, 1905. Citez după ediția critică românească dată de Georgeta Penelea, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, pp. 609-610. De văzut în această ediție, cu notele editoarei, pp. 605-624, o prezentare succintă a anului revoluționar 1848 la români. De reținut, între altele, aprecierea lui Iorga că în „întregul mers al Revoluției trebuie să se deosebească două părți: cea politică, mai puțin însemnată, și cea socială” (p. 610).

49. V. Iorga, *op. cit.*, pp. 618-619.

50. V. excelenta ediție critică dată de G. Zane și Elena G. Zane: N. Bălcescu, *Opere*, II („Scrieri istorice, politice și economice, 1848-1852”), București, Editura Academiei, 1982, pp. 12-15 („Instrucțiuni pentru comisarii de propagandă”) și 184-193 (prețioasele note ale editorilor, pe care se bazează informația mea). Ediția Zane poate sprijini pe cercetătorul ce dorește să studieze utopia lui N. Bălcescu, niciodată prezentată ca atare, dar prezentă în toată opera istoricului revoluționar. Este vorba esențialmente de o utopie regresivă, influențată de scrierile unor Louis Blanc, Proudhon, Lamennais, Pierre Leroux, Charles Renouvier, Pellegrino Rossi. Utopia lui Bălcescu își găsește modelul final în viziunea idealizată asupra trecutului național, așa cum se întîmplase lui I. Heliade Rădulescu; așa cum avea să se întîmple la Eminescu; și, în fond, așa cum avea să se întîmple mereu la români, unde pînă și utopia comunistă a fost resorbită în utopia regresivă a demiurgiei etnonaționale. Expresia cea mai înaltă a utopiei lui Bălcescu se află în scrierile istorice, politice și economice, din care se desprinde imaginea radioasă a unei antichități dacice exemplare și a unui stat medieval ideal, victorios în luptele împotriva inamicilor mai puternici. V. și „Utopia lui Eminescu”, *infra*.

51. Un excelent articol despre discursul epidictic în context revoluționar este cel al lui Hans Ulrich Gumbrecht, „Persuader ceux qui pensent comme vous. Les fonctions du discours épidictique sur la mort de Marat”, în *Poétique*, 39, sept. 1979, pp. 363-384.

52. Pentru a nu încărca expunerea mea (care e mai mult programul unei cercetări) cu analize fastidioase ale limbii revoluționare, v. mai ales o lucrare apropiată de viziunea mea asupra raportului dintre limbă și ideologie, influențată de Orwell și Besançon : Françoise Thom, *La Langue de bois*, Paris, Gallimard, 1987 ; trad. rom. de Mona Antohi, *Limba de lemn*, București, Humanitas, 1993 ; v. introducerea mea la ediția românească, pentru critica și contextul modelului Françoise Thom ; legat de discuția prezentă, v. capitolul despre discursul revoluționarilor francezi. Pentru înțelegerea ideologiei, consider esențiale lucrările lui Alain Besançon ; considerațiile mele privind relația ideologie-religie-știință sînt bazate pe analizele lui Besançon, mai ales din *Les Origines intellectuelles du léninisme* (pp. 5-28, 67, 351-358 ale ediției franceze citate).

Utopia lui Eminescu

La un secol de la moartea autorului, cînd atît de simptomaticul roman al ediţiei complete pare să tindă spre epilog, exegeza operei eminesciene încă mai traversează criza adecvării ideilor primite la realitatea unui *corpus* ireductibil la certitudinea găunoasă a clişeului. După ce conturul şi substanţa acestui *corpus* au fost aprehendate de un public mai larg decît elita fără privilegii a cititorilor de manuscrise, putem ieşi din fascinaţia paralizantă a obiectului de studiu, pentru a deconstrui dogmele eminescologiei. Pentru că astăzi nu ne mai satisface nici hagiografia diletantă, nici mitul cu accente patriotarde, nici acel cult *kitsch* ai cărui preoţi sînt gazetarii, funcţionarii culturali şi dăscălimea ignară.

Asemeni sintezei perfecte, visată de istoriografii naţiei în tot timpul în care scriau monografii parcelare, publicau documente şi dezgropau risipitele relicve ale strămoşilor, cartea ideală asupra lui Eminescu – utopie epistemologică imună la orice relativism, la orice scepticism – se pregăteşte prin seria contribuţiilor. Cele mai bune dintre acestea nu scapă din vedere ansamblul nici atunci cînd zăbovesc asupra chestiunilor specioase, poate cu speranţa secretă în acel autor (eventual colectiv) capabil să refacă în orizontul exegezei organicitatea unică a operei eminesciene. Premisele nu lipsesc: alături de cîteva mari studii de ansamblu, avem mai multe perspective parţiale de nivel bun, pasibile de a fi incluse în viitoarea sinteză. Numai aşa pasiunea de a lăsa cititorilor un Eminescu prea marcat de subiectivitatea întîmplătoare (şi, oricît de ambiţioasă ori stimabilă, derizorie!) a exegetului se va dovedi

profitabilă cultural: „poetul național”, „ultimul mare romantic”, „precursorul” (pe teren literar, științific etc.), „schopenhauerianul”, „kantianul”, „hegelianul”, „scepticul”, „budistul” (ori fidelul altei tradiții orientale), „gnosticul”, „creștinul”, „isihastul”, „utopistul”, „socialistul”, „naționalistul”, „conservatorul” etc. vor rămîne simple accente într-o partitură amplă. Fiecare Eminescu *bowdlerized*, ca șansă ratată a teoriei unificatoare, este, într-o asemenea logică a cercetării, necesar.

1. Un *Ersatz* al metodei: recunoașterea

Vreme de mai multe decenii, opera lui Eminescu a fost, în cultura română, piatra de încercare a tuturor metodelor, de la psihanaliză la semiotică, de la tematism la statistică lingvistică, de la sursologie la comparatism, hermeneutică *et j’en passe*. O antologie a rezultatelor foarte bune ale exegezei reține totuși – oare întîmplător? – studiile care nu se disting prin „rigoare” metodologică, ci propun un traseu interpretativ echilibrat, la egală distanță de seducțiile modelor. Nu aș vedea un element comun mai potrivit – dacă e să analizăm „metoda” (în sensul foarte vag al termenului) diverselor abordări critice ale operei lui Eminescu – decît acțiunea de a recunoaște în text repere culturale sigure, începînd cu numele proprii și aluziile culturale, sfîrșind cu identificarea frînturilor unor *topoi* – chiar în variantele puternic marcate de personalitatea autorului. Pentru a da numai două exemple, dintre cele ilustre: G. Călinescu, în toate interpretările sale, pornește de la identificarea elementelor pe care le-am amintit, fără să construiască pe baza lor un sistem, fără să enunțe o regulă generală care ar sacrifica excepțiile; Mircea Eliade, în splendidul său eseu de tinerețe, *Insula lui Euthanasius*[1], recunoaște în nuvela *Cezara* viziuni paradisiace pe care le întîlnise în istoria religiilor.

Comparatismul luminat din ultima vreme nu procedează altminteri; el a renunțat la iluzia stabilirii infailibile a surselor și influențelor, pentru a se preocupa de recurențe, invarianți, structuri, convins de poligeneza operei literare, de existența unor constante antropologice cu rol mai important decît circulația temelor și motivelor[2]. Observăm prin urmare că „lectura" operei tinde să redevină o practică, după ce a încercat – chiar cu prețul unor penibile rătăciri sterile – să fie o teorie.

Paragraful anterior nu este o simplă tautologie, așa cum ar putea crede cei ce știu că orice interpretare este, în măsură mai mare sau mai mică, o recunoaștere. Eu insist asupra recunoașterii cam în sensul în care Ioan Petru Culianu vorbea de *mitanaliză*: „une démarche pratique qui consiste à déceler les mythes latents du texte littéraire et à leur poser des questions pour établir quelques possibilités parmi la multiplicité de celles qui sont inscrites dans leur rayonnement sémantique"[3]. Tot de pe pozițiile lui Ioan Petru Culianu, inspirate de epistemologia lui Paul K. Feyerabend, încerc și eu, în cele ce urmează, să identific *ideile utopice* din mai multe texte eminesciene, fiind mai puțin preocupat de surse și filiații, încercînd să recunosc mari teme și figuri ale utopismului[4]. Abuzul, dacă este unul, are o justificare subsidiară: notele ediției critice, precum și mai multe studii (în general asupra publicisticii lui Eminescu), ating problemele specifice ale utopismului eminescian fără a insista asupra unor elemente esențiale și fără a stabili ponderea acestora în economia și funcționalitatea *corpus*-ului.

2. Idei utopice

La nivelul cel mai superficial, utopia lui Eminescu se conturează pornind de la puținele referiri la

tradiția utopismului, la texte, autori și reformatori. Acest utopism *expressis verbis*, care se desprinde mai ales din publicistica autorului, nu depășește sfera semantismului *sauvage* al termenului: „utopie”, „utopic” ș.c.l. au pregnante conotații negative, care ajung să se impună ca sens principal, relegînd astfel aceste produse ale spiritului uman într-o zonă a himerelor, iluziei, fantasmelor. În mai multe rînduri, Eminescu este foarte precis; ca în acest pasaj din articolul său „Revoluția și revoluționarii”, prilejuit de cartea lui C. Teulescu avînd același titlu (pe nedrept neglijată de istoricii noștri în anul bicentenarului Revoluției franceze): „toate cărțile cîte au încercat vreodată de a stabili o normă absolută pentru organizarea statelor caută a se privi ca neizbutite, începînd cu statul platonic și sfîrșind cu eroarea «contractului social»”[5]. Cu altă ocazie, Eminescu implică indubitabil conotațiile negative ale utopiei (*le mot et la chose*): „O profesie de credințe politice care ar face abstracție de linia generală descrisă prin spiritul public nu s-ar deosebi cu mult de scrierile regelui Iacob al Angliei, de *Utopia* lui Thomas Morus, de *Statul ideal* al lui Platon, de *Contractul social* al lui Jean-Jacques Rousseau”[6]. Pentru a da un ultim exemplu, iată o frază dintr-un alt articol: „nu sîntem utopiști pentru a cere ceea ce n-ar fi cu putință nici pentru Dumnezeu din ceruri”[7].

Lucru curios, Eminescu părea mai favorabil utopiei într-un articol apărut în *Curierul de Iași* la 29 septembrie 1876, în care zugrăvea admirativ pe voievodul muntenegrean Nikita (1841-1921), comparînd principatul insurgent cu Sparta lui Lycurg, „în care în școli se învață obligatoriu mînuirea armelor și cîntecele lui Homer”. Studioșii utopismului știu foarte bine ce prestigiu avea modelul spartan, cu deosebire cel din vremea lui Lycurg, în rîndurile celor mai diferiți autori ai domeniului. Dintre utopiștii *en titre*, luministul danez Ludvig Holberg se bucură de

aprecierile laudative ale lui Eminescu; e drept, marele nostru poet îl recomanda pe Holberg ca dramaturg (în raportul privind stagiunea teatrală 1866/1867), pentru faptul că înfățișa aspecte din viața „poporului țăran". Machiavelli, prețuit de Eminescu pentru apelul său la armonie socială (care, vom vedea, consuna cu ideea poetului despre rolul statului), este un alt autor legat de tradiția utopismului clasic; e demn de reținut că observatorii cei mai fini ai societății noastre din a doua jumătate a veacului trecut, Eminescu și Caragiale, au mers pînă la a traduce fragmentar *Principele*: primul a tradus capitolele XVIII și XIX (G. Călinescu: „cele mai importante"), cel de-al doilea a tradus alte trei. Nu departe de ideile lui Machiavelli, Eminescu descoperă pe filozofii radicali englezi, între care îl prețuiește pe Bentham (textul *Logica parlamentară* expune un studiu al ciudatului reformator, rămas în galeria utopiștilor *à l'écart* prin faimoasa lui închisoare circulară, *Panopticon*).

La o privire mai atentă, se observă că argumentul central al criticii pe care o face Eminescu utopismului este de natură economică. Unul dintre caiete poartă titlul *Economia națională* și discută pe mare întindere teoriile statului rămase de la Platon și Aristotel; dacă nu știm deocamdată cît de originale sînt aceste considerații (ar putea fi simple note de curs; dar mai știm și cît de personală era maniera studentului Eminescu de a-și lua note), remarcăm în schimb perspectiva din care ele îi amendează pe iluștrii filozofi antici: admițînd nivelul excepțional al cunoștințelor lor sociale, Eminescu atrage atenția asupra ignoranței lor în privința cunoștințelor economice și, bazat pe teorii economice moderne, uneori foarte tehnice (să ne amintim aici și excepționala stăpînire a mecanismelor bancare, așa cum rezultă ea din publicistica poetului), formulează opinii greu de ocolit într-o discuție serioasă a utopismului.

Exorcizată de realismul amar al lui Eminescu din cîmpul științei sociale și al politicii („în politică s-a obicinuit a se face multă poezie, adeseori prea multă”), utopia se întoarce mereu, lesne de recunoscut – sub toate măștile obișnuite ale adevărurilor refulate. În linii generale, este foarte adevărat că Eminescu e „poate cel dintîi gînditor politic român care să-și sprijine doctrina pe economie” (G. Călinescu) ; totuși, această doctrină (extrem de coerentă, deși expusă fără pretenția sistemului definitiv) rămîne să poarte amprenta ideilor utopice, așa cum voi încerca să arăt în continuare. Sistematizate provizoriu, aceste idei se grupează în cîteva teme esențiale și foarte evidente : tema insularității, nostalgia Paradisului, Vîrstei de Aur și a trecutului autohton (utopia regresivă), statul natural, teoria fiziocratică și, legat de acestea, contractul social, patologia socială, progresul, instituțiile (cu atenție specială la rolul statului), etnopedagogia etc.

3. Utopie, mit, istorie

Înainte de a porni la recunoașterea unor idei utopice în textele lui Eminescu, o ultimă precauție : ținînd seama de „logica” specifică a discursului literar, să nu uităm nici un moment că ideile suferă influența decisivă a formelor ; textul face să fuzioneze elemente de utopie, mit și istorie, punînd în evidență rezultatul acestei combustii, expresia ultimă, nu rareori foarte personală și greu de încadrat într-o serie, a unei reflecții transformate de afectivitate și dialectica internă a literaturii (proza publicistică nu face excepție de la această transformare, ba suferă pe deasupra și schimbări dictate de conjuncturi social--politice, polemice etc.)[8].

O primă distincție trebuie operată între utopie și contractul social. Potrivit lui Northrop Frye, acestea

sînt cele două concepții sociale care nu pot fi exprimate decît în termenii mitului: utopia este o viziune imaginativă asupra *telos*-ului (chiar atunci cînd se ocupă de origini, aș preciza eu), contractul social explică originile societății. După opinia mea, ambele concepții au luat naștere ca analize ale prezentului, fiind inițial produse ambigue ale imaginarului (contractul social ar fi prin urmare un caz particular al utopiei). Totuși, arată Frye, cu un ecou al criticii formulate de John Stuart Mill, contractul social a reușit să se integreze în știința socială, făcînd ca ficțiunea să treacă drept adevăr, pe cînd utopia a rămas ceea ce era: un *mit speculativ*, proiectat să fie sau să conțină o viziune a ideilor sociale, nu teorie care să lege *social facts*[9]. Critica pe care o face Eminescu lui Rousseau și contractului social (asupra căreia voi reveni) este deosebit de aspră, ducîndu-l pe marele nostru autor înspre extrema cealaltă a binomului schițat de Frye: utopia. E un caz clasic de ieșire din situațiile dilematice; desigur, nu numai rațiunea și argumentele obiective hotărăsc această ieșire, ci și, cum spuneam mai sus, „logica" literaturii, atracția subterană a fantasmelor unei ordini ideale.

Oriunde apare în opera lui Eminescu, istoria – cea națională în primul rînd – se va contamina cu elemente mitice și utopice. Toată rîvna de arhivar a poetului, tot interesul său pentru o istoriografie națională pe măsura trecutului pierdut în legendă[10] nu pot stăvili un proces de mitizare a istoriei – atît de tipic, în fond, naturilor poetice, atît de comun în romantism. De aici pînă la construirea unor *mituri istorice*, în sensul dat sintagmei de Georges Sorel în *Réflexions sur la violence* (1908), nu mai rămîne decît un pas, făcut de Eminescu, asemeni celor mai multe dintre personalitățile vieții publice românești, asemeni în primul rînd istoricilor înșiși[11].

4. Insula, Paradisul, Vîrsta de Aur

Fără îndoială, insula reprezintă un *topos* eminescian esențial. Totodată, insula este figura emblematică a utopiei, spațiul protector al idealității, excepția spirituală a unei geografii sufocate de corporalitate, inserția ordinii transcendente într-o lume a imanenței. La Eminescu, insularitatea este, ca în tradiția utopică, o calitate spațială negativă ; insula este ubicuă și devine ceea ce este în utopism : „spațiul predestinat de consfințire a unui dezacord și cel al regăsirii de sine cu Unu"[12], zona în care personajele acced la o condiție mai înaltă, dincolo de binele și răul acestei lumi. Prin urmare, în spațiul ne-spațial al insulei se va înscrie și imageria paradisiacă, grădina fermecată ferită de corupția sublunară : insula lui Euthanasius din *Cezara*, atît de memorabil interpretată de Mircea Eliade și Ioan Petru Culianu (v. textele menționate în nota 1 și nota 3), „insula aceea scăldată-n ape sînte" din proiectul dramatic *Ștefan cel Tînăr*[13], grădina fermecată prin care trece Miradoniz („o vale cît o țară") și raiul dacic din *Memento mori*, insulele plutind pe marile fluvii, întreaga natură sintetică, neverosimilă și fascinantă (în care splendorile boreale coexistă cu luxurianța tropicală și mediteraneană), ca aceea descoperită dincolo de „rîul Selenei". Nimic nu ne poate surprinde într-o topologie ca aceasta, saturată de trimiteri culte (antichitatea greco-latină, tradițiile orientale, iudeo-creștinismul) : Luna ia locul Soarelui, punînd fantasmele lumii ideale sub semnul oniric al regimului nocturn ; alteori, ca în *Memento mori*, întîlnim, „într-o lume fără umbră", în care „totul e lumină clară, radioasă voluptate", *cetatea Soarelui*. Regresiunea securizantă către insularitate și decor edenic e absolută atunci cînd „eroii" eminescieni se refugiază în grote, în castelul romantic luminat de

lună, în pădurile inexpugnabile sau în fantasticele săli de sub apele Nordului.

Cît privește fragmentele ce compun imaginea clasică a Vîrstei de Aur, Eminescu le diseminează în întreaga sa operă, organizîndu-le, de regulă, pe fundalul trecutului autohton mitizat. Dar, dacă însăși sintagma „Vîrstă de Aur” apare, într-o formă sau alta, în scrisul eminescian[14], ar fi o eroare să nu observăm cît de ciudată este interpretarea dată acestui mit de Eminescu: feerica *aurea aetas* dacică sau medievală cunoaște munca! Prin urmare, nu avem de-a face cu „o lume în care orice experiență este estetică” (Guido Morpurgo-Tagliabue), ci cu un univers din care nu lipsesc „munca liniștită și cîștigul liniștit, munca pămînteană apărată în toate ramurile ei de chiar clasele muncitoare, organizate în bresle”[15]. Nu e greu să recunoaștem în proiecția paseistă a jurnalistului urgența reformatoare a polemistului, poate cel mai mare avocat român al cauzei muncii organizate și pozitive.

Nici insularitatea nu e doar o trăsătură a ficțiunii eminesciene. Este suficient să revedem astăzi marile sale studii privitoare la statutul geopolitic al spațiului românesc, pentru a observa cum retorica utopizantă a insularității investește geografia noastră cu atributele unei ireductibile identități; putem vorbi astfel de „insula românească” în oceanul agresiv al panslavismului, ori în apele tulburi ale celor trei mari imperii vecine. În această insulă a spiritualității românești (pe care economistul Eminescu o va apăra cu mari pledoarii în favoarea dezvoltării autonome, protecționismului, autarhiei), în care tradițiile mitizate daco-romane supraviețuiesc eroic și miraculos, s-a forjat de veacuri specificul nostru național; lecturile de etnopsihologie, prezența modelului metafizic herderian al etnicității în mediul universitar german frecventat de marele nostru scriitor nu puteau decît să inspire și să confirme această

utopie a naționalității și a „stratului de cultură”, rămasă pînă astăzi extrem de activă și prestigioasă în cultura noastră.

Păstrînd în minte considerațiile de mai sus, putem înțelege mai bine sîmburele utopic al așa-zisei xenofobii eminesciene. De ce se opunea Eminescu străinilor? Fiindcă ei nu puteau avea decît funcția călătorului european naufragiat în Utopia: eterni spectatori eterogeni, ei nu pot decît să tulbure vraja insulei. Iar atunci cînd se amestecă sistematic în afacerile acestei lumi de care vor fi veșnic străini cîtă vreme păstrează amintirea ordinii continentale, ei nu pot decît să aducă mizeria, ruina, dezastrul. Singura cale de a diminua, dacă nu de a desființa negativitatea intrușilor este recuperarea fără rest, autohtonizarea, integrarea mobilității supărătoare a noilor veniți în structurile imobile ale locului. „Nu zicem că sub cerul acestei țări să nu trăiască și să nu înflorească oricîți oameni de altă origine”, scrie undeva Eminescu; numai că trebuie să-și lepede identitatea proprie, să se *dacizeze*: „Totul trebuie smuls din mîna acestor oameni c-o înnăscută incapacitate de-a pricepe adevărul și lipsiți de posibilitatea patriotismului: totul trebuie *dacizat* oarecum de acuma-nainte”[16].

În fond, nimic nu este mai utopic decît omogenitatea etnică, pandant al omogenității sociale (sau, cel puțin, ca și la Eminescu, al armoniei claselor). Asemenea, în strînsă legătură cu omogenitatea etnică, Eminescu susține omogenitatea lingvistică, ajungînd pînă la a argumenta caracterul staționar al românei: „Nici trăim, nici voim să trăim într-un stat poliglot, unde așa-numita «patrie» e deasupra naționalității”, scrie el în *Timpul*, la 31 iulie 1880. Cu nostalgia utopică a românei strămoșești și cu neclintita convingere că limba, spiritul și naționalitatea sînt de nedespărțit[17], marea campanie publicistică a lui Eminescu rămîne un exemplu de

apărare a insularității noastre. Neologismele pripite, sintaxa „franțuzită”, accentul străin și celelalte vicii ale limbii (surprinsă în divorțul ei față de gîndire) rămîn, ca toate importurile, „forme fără fond”. Iar polemistul nu va face economie de argumente atunci cînd va milita – „aici în Babel, unde cuvintele și-au pierdut înțelesul lor originar”[18] – pentru salvarea limbii primitive și, în general, pentru păstrarea formelor vechi. E singura soluție pe care o prevede Eminescu pentru părăsirea totalei fixități; o soluție ce răstoarnă surprinzător argumentele teoriei junimiste (fiindcă junimistă a fost, oricîți înaintași ar fi formulat-o fără a o transforma în program de acțiune) a „formelor fără fond”: „oricine va voi să definească marele mister al existenței va vedea că el consistă în împrospătarea continuă a fondului și păstrarea formelor. *Forme vechi, dar spirit pururea nou*”[19].

5. Utopia regresivă. Tendințele ucronice

Fără a viola convențiile literare, am putea atribui lui Eminescu gîndurile eroului său din *Geniu pustiu*: „Mi-ar fi plăcut mult să trăiesc în trecut. Să fi trăit pe timpii aceia cînd Domni îmbrăcați în haine de aur și samur ascultau, de pe tronurile lor, în învechitele castele, consiliile divanului de oameni bătrîni – poporul entuziast și creștin undoind ca valurile mărei în curtea Domniei –, iară eu în mijlocul acelor capete încoronate de părul alb al înțelepciunei, în mijlocul poporului plin de focul entuziasmului, să fiu inima lor plină de geniu, capul cel plin de inspirațiune, preot durerilor și bucuriilor, bardul lor”[20]. Propensiunea regresivă e foarte obișnuită la romantici, iar la noi e indisociabilă de discursul regenerării, atît în prima jumătate a secolului trecut, cît și mai tîrziu. E inutil, cred, să reamintesc aici tezele (pe care sper să nu le numesc „utopic-regresive” fără

temei) asupra trecutului național formulate de Bălcescu (grandoarea militară medievală, libertățile politice, organizarea socială), Heliade și Russo Locusteanu (care vedeau în clacă „le travail en groupes tant rêvé par Fourier”)[21], Gh. Asachi (cu fantasmele sale paseiste atît de bine fixate de litografiile didactice), Hasdeu (cu „metoda” falsurilor patriotice), Alecsandri etc. Intelectualii unei națiuni moderne ce fusese abia „descoperită” de Occident se întorceau în trecut pentru a-și legitima mesianismul, pentru a-și educa scepticii contemporani în spiritul unei demnități naționale de importanță vitală în noile condiții[22]. S-a discutat mult, uneori pertinent, rolul complexului retardatar în reprezentarea idealizată a trecutului, ca și nașterea, în această ambianță psihologică, a protocronismului. Aș vrea să relev, legat de acest din urmă tipar românesc de gîndire, judecata sănătoasă a lui Eminescu (printr-o ironie, el avea să devină una din figurile centrale ale galeriei propagandistice a protocroniștilor[23]), măsura cu care el, preamărind trecutul nostru și dîndu-l drept pildă vremii sale, nu insista asupra priorităților românești[24].

Două sînt, în linii mari, epocile predilecte ale utopistului regresiv Eminescu : sfîrșitul lumii dacice și Evul Mediu românesc (la rîndul său, acesta are mai multe momente de elecțiune : anul 1400, epoca lui Ștefan cel Mare, cea a lui Matei Basarab și Vasile Lupu).

Lumea fabuloasă a dacilor lui Eminescu datorează mult confuziei celebre a lui Jacob Grimm între geți și goți. Echivalarea celor două popoare atît de diferite era curentă în epocă (avea chiar izvoare mai vechi, după cum se știe), astfel că poetul nostru național nu șoca simțul istoric al cititorilor săi : zeii dacilor petrec în Walhalla, fetele dace sînt blonde, raiul Dochiei are componente boreale. În unele proiecte, metempsihoza complică și mai mult această combinație etnomitologică[25].

În aceste proiecții în trecutul dacic, Eminescu face ca mitul să prevaleze. Poate că tratarea pur literară a istoriei, libertățile deconcertante pe care și le asumă imaginarul în raport cu litera tratatului au de ce să contrarieze firile iubitoare de claritate ; nu e mai puțin adevărat totuși că fantasmele poetului, prozatorului și dramaturgului servesc de minune programul etnopedagogic al publicistului : pasajul din *Odin și poetul* în care bardul dă socoteală strămoșilor de ticăloșia „romunculilor" atinge incandescența celor mai virulente articole din *Timpul*, părînd un ecou peste timp și culturi al celebrei interogații reluate de Heidegger de la Hölderlin : *wozu Dichter in dürftiger Zeit* ?

Aceeași valoare civică este proprie Evului Mediu resuscitat de Eminescu în scrierile sale. Proiectul și frînturile realizate din dodecameronul dramatic, proza, numeroase poezii (chiar cea despre petrecărețul Istrate Dabija Voievod), alcătuiesc imaginea seducătoare a unei lumi în care valorile apărate de Eminescu existau aievea : „Împăratul țăran, din basme, care «iese sara-n prispă să stea cu țara de vorbă»"[26], „obiceiul pămîntului" e mai presus de orice constituție, „sănătoasa barbarie" a societății rurale sfidează formele decăzute ale prezentului. Trecutul medieval imaginat de poet este probabil cea mai fidelă ilustrare a concepțiilor sale asupra statului natural : „Utopia începe cînd Eminescu afirmă că teritoriul nostru îngăduie în primul rînd un stat de ciobani și numai în al doilea rînd unul de plugari, poporul nostru devenind plugăresc abia după 1830. În avîntul polemic, Eminescu împingea poporul la munte, acordîndu-i o viață patriarhală și lăsa încă pentru multă vreme spațiul agricol pe seama latifundiarilor"[27]. Utopia medievală este incompletă fără utopia rurală. Aici, Eminescu se desparte de mitul cetății ideale venit de la Platon și întreaga antichitate, de utopiile arhitecturale ale Renașterii

italiene, de orașele lui Bacon, Campanella și Morus, pentru a se întîlni cu utopia rustică a abhoratului Rousseau. Într-adevăr, cetățeanul genevez îl urmase pe Fénelon în tendința demolării utopiei urbane creștine, care ajunsese exponențială pentru conștiința europeană. Proiectul constituției corsicane datorat lui Rousseau nu spune nimic despre orașe, iar celelalte scrieri ale sale par o critică radicală a produsului european de mare complexitate care era orașul. Acesta era pentru autorul lui *Emile* un loc al corupției, un „abis al speciei umane”; în schimb, micul sat de la poalele Alpilor, Clarens, era materializarea spiritului unei comunități ideale. Interesul lui Eminescu pentru satele devălmașe, această utopie rurală autohtonă (care își are corespondentul în satul tradițional rusesc, *mir*, analizat de gazetar), este o bună dovadă în favoarea legăturii lui esențiale, dincolo de influențe întîmplătoare, cu marele curent al utopismului. În acele sate și în acele timpuri, scrie Eminescu, toți „erau liberi și totdeauna egali”, pentru fiecare dintre ei „exista putința de a sui toate treptele sociale, și țăranul putea deveni tot atît de bine vornic-mare, precum, viceversa, coborîtorii vornicului puteau deveni din nou, în lipsă de merite, simpli țărani”[28]. Utopia țărănească a lui Eminescu e o meritocrație.

Și, în prelungirea acestei concepții utopice asupra Evului Mediu românesc, tendința de a ucroniza, latentă în opera oricărui interpret al istoriei, se soldează cu o ucronie în toată puterea cuvîntului: dacă Ioniță Sandu Sturdza ar fi fost din dinastia Mușăteștilor, deci necontestat de nimeni, el ar fi acordat drepturi civile clasei de mijloc; astfel, nu s-ar fi produs în societatea românească acele goluri economice importante care au antrenat instabilitatea socială; comerțul ar fi fost românesc; s-ar fi deschis Camerele, s-ar fi votat împroprietărirea; s-ar fi dezvoltat învățămîntul; războiul din 1854 ne-ar fi

adus Basarabia, cel din 1866 – Transilvania[29]. După această complexă metateză, cursul istoriei naționale viitoare este ușor de așezat sub semnul speranței.

6. Organicism și fiziocratism

Atunci cînd Eminescu abordează direct problemele statului și societății, el se situează clar de partea concepțiilor organiciste. Străvechea metaforă a organismului, moștenită de europeni din antichitatea greco-romană, cunoștea cam de pe la jumătatea secolului trecut, un reviriment considerabil; astfel, după regresul imageriei și argumentației organiciste ce se datorase fascinației secolului XVII pentru mecanism (ceasornicul, în primul rînd), chiar secolul Luminilor cunoscuse relansarea unei retorici biologiste. Ea trebuie căutată cu precădere în zona de formare a discursului contrarevoluționar, fiindcă era inevitabil ca obsesiile Revoluției franceze – expresia radicală a Luminilor – să determine la adversari obsesii complementare. Pentru a nu încărca inutil discuția de față, să ne amintim doar de aspra critică a Revoluției franceze făcută de Edmund Burke și de Aléxis de Tocqueville. Sub toate deghizările imaginabile, metafora organismului a rămas asociată pînă astăzi gîndirii conservatoare (care crede că întregul e mai important și mai mult decît fiecare dintre părți, respectiv decît suma lor), după cum metafora ceasornicului, trecută prin Lumini și Revoluția franceză, a rămas caracteristică liberalismului (considerînd că partea unui mecanism reglabil e mai importantă decît întregul, acesta are o puternică dominantă individualistă)[30].

Adept al metaforei organismului, Eminescu credea în funcționarea automată a statului și societății, dar implica, desigur, acel automatism special al instinctelor perene, și nu automatismul grosolan

al mecanismelor. Prin urmare, statul „nu este un produs al rațiunii, ci al naturii. El va merge bine cînd se va conforma cu legile lui înnăscute de dezvoltare, cînd rațiunea va juca rolul medicului ce subvine numai acțiunii naturii; va merge rău cînd va trăi nenatural, cînd rațiunea, în loc de-a se împăca cu natura lui, îl va face obiectul unor esperimente nesocotite”[31].

Pasajul citat sintetizează multe din ideile politice ale lui Eminescu, pe care le regăsim peste tot în opera sa. Să insistăm acum asupra cîtorva dintre ele, sprijinindu-ne și pe alte gînduri ale autorului.

Ca „product al naturii”, statul nu poate fi deci considerat „rezultatul unui contract sinalagmatic, al unei convențiuni stabilite între cetățenii lui”, ci „copac din pădure”, „organism”[32]. Dacă omenirea este „considerată ca un corp” (ms. 2257), este evident că statul natural „încearcă totdeauna a deveni un organism viu și stabil, indiferent față cu generațiile, ce se urmează una pe alta, un fel de automat” (*ibidem*, f. 217 r.). Dar stabilitatea e periclitată de tendințele pernicioase spre schimbări bruște, astfel încît oligarhia apare ca „forma cea mai normală și mai sănătoasă a dezvoltării unei societăți omenești”[33]. Oligarhia e consecința firească a încercării de a pune „forma și modul [...] de a fi” ale statului „afară de orice controversă”, „mijlocul pentru aceasta” fiind „religiunea sau mai spețial: dreptul divin” (*ibidem*, f. 217 r.). Cum am văzut din hiperteza ucroniei lui Eminescu, monarhia ereditară absolutistă ar reprezenta rezolvarea tribulațiilor tragice ale națiunii și statului: „Cînd mersul liniștit și regulat al afacerilor este lovit în centrul, în regulatorul său, treaba nu poate merge bine. Și cu toate acestea noi românii de sute de ani n-am avut altă plăcere mai mare, decît a ne răsturna principii”, nota scriitorul în conferința sa despre influența austriacă în Principate, apărută în *Convorbiri literare* la

1 august 1876. Regalitatea absolută e o condiție a echilibrului, deoarece „impune egalitatea și prin aceea impune individului conștiința, cumcă e o verigă din înlănțuirea societății și că n-o poate părăsi fără de a-și pune-n pericol existența” (*ibidem*, f. 149 r.). În aceeași ordine de idei, Eminescu pleda pentru rolul monarhului – al statului, în alte texte – de instanță supremă a echilibrului colectiv, de factor decisiv al menținerii unei armonii a intereselor: „trebuiește o familie, ale cărei interese să fie acelea ale armoniei societății, care să fie bogată, cînd *toate* clasele sînt bogate, puternică cînd toate sînt puternice. Aceasta e dinastia – monarchul”. Republica, definită ca „stat în care o partidă, representanta unei sau mai multor clase (însă nu a *tuturor*) poate să ajungă la stăpînire”, e criticată, iar sacrele principii ale Revoluției franceze sînt demitizate: „Libertatea e libertatea de a exploata, egalitatea e egalitatea de a deveni tiran, ca și vecinul meu, fraternitatea e un moft, ilustrat prin ghilotină”. Desigur, nu putem lăsa deoparte una din condițiile în care monarhistul Eminescu ar fi admis republica: existența unei clase de mijloc; aceasta, puternică din punct de vedere politic și economic, ar fi putut asigura rolul de factor al echilibrului în stat. Rol dificil, pe care nici monarhul nu-l asigură atunci cînd nu e înzestrat cu mari calități individuale – așa se explică rezervele și atacurile lui Eminescu la adresa lui Carol I.

În lupta sa împotriva „statului demagogic” al liberalilor și împotriva reformelor pripite[34], Eminescu aduce în prim-plan prototipul natural al statului ideal: stupul. Într-adevăr, stupul și termitiera au rămas și astăzi alegoriile cele mai complete ale utopiilor. Dacă nuvela *Cezara* e cea mai bună probă a prestigiului stupului în ficțiunea eminesciană[35], publicistica și manuscrisele sale cuprind foarte frecvente expuneri complete ale teoriei statului inspirate de organizarea albinelor. Cît despre trimiteri fugare

sau aluzii, ele nu lipsesc din aproape nici un text politic eminescian. Revenind la prelegerea despre influența austriacă, găsim această succintă introducere în temă: „Popoarele nu sînt producte ale naturii, – aceasta trebuie stabilit. În începutul dezvoltării lor ele au nevoie de un punct stabilit, împrejurul căruia să se cristalizeze lucrarea lor comună, statul lor, precum roiul are nevoie de o matcă”. Urmează celebra frază ce rezumă plastic acest ideal politic, pe care o regăsim și în *Cezara*: „Dacă albinele ar avea jurnale, acestea ar fi foarte *legitimiste*”. Urmînd în altă parte analogia cu stupul, Eminescu consideră (ms. 2287, ff. 29-30) că „statele omenești au felul statelor de albine”, că „generațiile tinere au soarta roiurilor”. Eminescu își dăduse mare osteneală să studieze îndeaproape viața albinelor, pentru a putea explora toate consecințele comparației cu societatea omenească, iar manuscrisele sale (ms. 2257, ff. 268 r.-271 r., de pildă) găzduiesc însemnări personale, traducerea unor articole (în locul citat, unul din *Neue freie Presse*, apărut la 22 mai 1882) și studii privitoare la insecte, albine în special. Aceeași aplicație în urmărirea unui material de sprijin pentru alegoriile sale organiciste se vădește și din traducerea unor materiale privitoare la viața plantelor (poate și pe urma unor sugestii goetheene).

Toate preocupările lui Eminescu de a demonstra temeiul natural al societății și statului îl despart pe autor de teoriile politice raționaliste. Această constatare îl face pe G. Călinescu să afirme că ideile politice ale marelui scriitor sînt mai ales „germane, național-conservatoare, antiliberaliste și antiindividualiste, deci anti-franceze”[36]. Criticul sesizează și nepotrivirea organicismului (practicat și în epocă, ba încă de autori și curente de prestigiu, cum ar fi Rodbertus și întregul socialism german de stat, ori, dintre sociologi, de Albert Schaeffle[37]), cu stadiul modern al dezvoltării sociale: „Tot ce spune

Eminescu despre statul automat al albinelor, luîndu-l ca pildă pentru statul natural, sună în sensul teoriei instinctelor, profesată și de pesimiști ca Ed. V. Hartmann și e valabil pentru sociologia zoologică a organizațiilor umane primitive, nu însă pentru societatea în care cerebralizarea a făcut cu putință o adaptare superioară la natură”[38].

Cred că este interesant de reținut faptul că tocmai rafinarea dezvoltării sociale, inclusiv „cerebralizarea” ei, contribuie la consolidarea organicismului eminescian. Scriitorul îi elogiază frecvent pe Goethe și Lamarck pentru concepția lor organicistă, dar este la curent și cu noile teorii evoluționiste ale lui Spencer și Darwin. Pe de altă parte, chiar în mediul românesc, ideile unui „transformism social ieșit din asimilarea societății cu un organism și a evoluției ca proces natural” erau populare mai ales printre moldovenii din a doua jumătate a secolului trecut (E. Lovinescu), sub influența cărții lui Buckle, *History of the Civilization in England*, atît de stimată de junimiști[39]. Acest controversat Buckle, în fond minor și astăzi aproape uitat, urmărea un țel foarte ambițios: transformarea științei sociale într-o știință pozitivă. Or, în epocă, modelul biologiei era foarte influent. Iată deci cum înțelegem că Eminescu urma traseul epistemologic principal al vremii sale, sau cel puțin *unul* dintre traseele principale: de la organicism la pozitivism. A spus-o, cu alte premise, G. Călinescu: „la Eminescu naturalismul se convertește de-a dreptul în pozitivism”. Așadar, căutînd „legile fiziologice ale societății” (sintagma e din prelegerea despre influența austriacă), Eminescu nu e doar urmașul întîrziat al fiziocraților, ci – poate în primul rînd – contemporanul unor Spencer, Buckle ori Darwin. Că poetul nostru național manevra dezinvolt toate aceste teorii, fără să le dogmatizeze, poate apărea numai la o lectură atentă a cîtorva reflecții proprii, cum ar fi cele dintr-un răspuns dat

ziarului *Cumpăna*, în care amendează extrem de incitant teoriile lui Darwin.

Mergînd și mai mult îndărăt pentru a căuta elemente certe ale utopismului eminescian, întîlnim opera ciudată și compozită a fiziocraților. Studiile eminescologice nu au relevat prea multe elemente concrete ale doctrinei fiziocratice pe care le-am putea regăsi în opera Luceafărului. Din acest motiv, discuția fiziocratismului lui Eminescu nu a depășit o foarte acută observație a autorului însuși: „Ideile conservatoare sînt fiziocratice, am putea zice nu în sensul unilateral dat de d-rul Quesnay, ci în toate direcțiile vieții publice”[40]. Astfel, termenul „fiziocratism” poate fi folosit în legătură cu Eminescu fără a greși: unul dintre cei mai avizați cunoscători ai doctrinelor fiziocratice distinge între „physiocratisme”, doctrina vulgarizată prin lucrări de mîna a doua, inclusiv de ficțiune, și „physiocratie”, „la pure doctrine quesnaisienne fondée sur l’interprétation rigoureuse du Tableau économique”[41].

Ca și la Eminescu, imaginile favorite ale statului ideal fiziocratizant erau furnicarul și stupul. Pentru discipolii lui Quesnay, exista o ordine naturală dată, iar rațiunea nu putea decît să descopere legile imanente ale societății, nu și să le influențeze decisiv: *il mondo va da se*, ca un fel de organism automat. În raport cu știutul conservatorism eminescian, apare destul de straniu faptul că unii cercetători îi consideră pe fiziocrați părinții liberalismului economic. O altă diferență majoră între fiziocratismul standard și fiziocratismul eminescian constă în maniera de a privi trecutul: pe cînd ambii termeni ai comparației noastre exhibă fantasme paseiste, fiziocrații refuzau *de plano* viitorul, iar Eminescu încerca, dimpotrivă, a-l pregăti – printre planurile pe care le făcea tînărul poet în vederea serbării de la Putna, el vorbea, dincolo de țelurile momentului, de „o încercare de a organiza viața

viitorului"; în aceeași ordine de idei și cu același prilej, scriitorul cetățean scria că „Crepusculul unui trecut apus aruncă prin întunericul secolelor razele lui cele mai frumoase, și noi, *agenții unei lumi viitoare*, nu sîntem decît refluxul său" (s.m.). Opera fiziocraților este „testamentul unei societăți ineluctabil condamnate la moarte"[42], ultimul cuvînt al unui sistem economic pe care revoluția industrială îl amenința în ce avea el mai profund și mai caracteristic. Și, cu toate că adepții teoriilor fiziocratice își prezentau opusculele ca pe niște soluții salvatoare, garante ale viitorului, propunerile lor de reforme nu erau decît sistematizarea maniacală a unor fantasme paseiste.

Cu toate că Eminescu înțelegea procesele economice și dincolo de analogia cu sistemul circulației sanguine descoperit de Harvey, dincolo de obsesiile chineze ale fiziocraților (care vedeau în Fiul Cerului, împăratul Chinei, pe întîiul agricultor al unei mari comunități agrare radioase) – dovadă stau lungile articole economice, conspectele și însemnările sale –, se pot găsi și alte asemănări între fiziocratismul eminescian și fiziocratismul propriu-zis: concepția despre comerț ca activitate „sterilă" (la Eminescu, negustorul e un parazit ce scumpește produsul claselor producătoare), teoria claselor „pozitive", admirația pentru schimbul în natură, opoziția față de speculațiile de bursă (la Eminescu e vorba mai ales de „banca de fițuici", întemeiată de liberali). Tot printre asemănări, găsim sacralizarea ca drept natural a dreptului declarativ al proprietății funciare, neîncrederea în industrie (Eminescu pledează, e drept, pentru o industrie națională, dar e vorba mai curînd de o industrie casnică), glorificarea „monarchiei juridice" (la fiziocrați, *„le despotisme légal"*) – „luminate", ca la Montesquieu. Această din urmă referință se leagă de alte aluzii sau referințe la autorul faimoasei lucrări despre „spiritul legilor", la

John Stuart Mill și al său *„representative government”* (cu opoziția dintre antropocrație și fiziocrație) etc.

Pentru a conchide, să lăsăm din nou cuvîntul lui Eminescu, avocat excelent al modernității organicismului său: „maniera noastră de a vedea e pe deplin modernă; pentru noi statul e un obiect al naturii, care trebuie studiat în mod individual, cu istoria, cu obiceiurile, cu rasa, cu natura teritoriului său, toate acestea deosebite și neatîrnate cîtuși de puțin de liberul arbitru al indivizilor, din cari într-un moment dat se compune societatea”[43]. Organicismul este fericit completat de istorism, într-o viziune asupra lumii care nu este străină istoriografiei și antropologiei actuale.

7. Patologia socială

Atașamentul lui Eminescu față de concepțiile organiciste și observațiile sale pătrunzătoare de jurnalist politic aveau să ducă și în cazul său, ca în cazul celor mai mulți dintre marii noștri cărturari, la o versiune personală a tabloului clinic al lumii. Patologia socială e o obsesie rezistentă a polemistului, care răzbate adesea în titluri de articole, în argumentație, în imagerie. Scriind despre „Patologia societății noastre”[44], Eminescu cerea „un guvern național, serios și tare”, care să pună capăt corupției politicienilor, „dezordinii morale”, dezastrului economic. Cîteva săptămîni mai tîrziu, el citează amplu dintr-un raport al prefectului de Bacău, poate cel mai dramatic document oficial emanat dintr-o cancelarie județeană; tabloul societății românești (mai ales al celei rurale) e sinistru: afaceri internaționale păgubitoare (ca aceea cu Stroussberg), imigrație masivă, transformarea României într-o „Americă a Orientului” (din păcate, doar în sensul de spațiu

relativ liber și promițător de prosperitate era valabilă comparația cu America), decăderea socială, economică, biologică a națiunii[45]. Memorabila expresie folosită de prefectul de Bacău pentru a-i caracteriza pe români consuna perfect cu analiza lui Eminescu: „adevărați sălbateci europeni”, asta devenisem.

Căutînd cauza principală a marasmului național, ziaristul politic ajunge la o încheiere severă: „Înmulțirea dar a claselor consumatoare și scăderea claselor productive, iată răul organic, în contra căruia o organizare bună trebuie să găsească remedii”[46]. La acest mare rău general se adaugă dispariția clasei de mijloc (de fapt, nașterea – în locul ei – a unei clase de venali și incapabili „proletari ai condeiului”)[47], sărăcirea țăranilor, exterminarea „clasei” răzeșești și înlocuirea marilor boieri cu o boierime mică și cu arendași alogeni (deci, între altele, creșterea exploatării: „apăsarea devine atomistică”), goana după privilegii nemeritate, corupția partidelor politice[48]. Deși „răul e înlăuntru”, influența străinilor împiedică eradicarea lui; nouă nu ne e permis „luxul de revoluțiuni sociale”, ca în statele autonome, ci alte trei soluții: *stabilitate* (monarhie ereditară, mai mult sau mai puțin absolută, „mînă de fier”), *muncă* („excluderea proletarilor condeiului de la viața publică a statului și prin asta silirea lor la o muncă productivă”), *economie* („adică dreapta cumpănire între foloase și sacrificii”)[49]. Iată liniile de forță ale utopiei!

Constatînd că „sistemul e de vină”[50], iar nu oamenii pe care acesta îi corupe (e și ceva din Rousseau aici), concluzia e imediată: „Nu oamenii, sistemul trebuie schimbat!”. Aceasta e exclamația unui revoluționar, dar văzusem mai înainte că soluția lui Eminescu era asociabilă utopismului. Într-adevăr, el nu dorea răsturnarea bruscă a relei întocmiri (deși exasperările nu lipsesc nici în articole, nici în poezie: „Cum nu vii tu, Țepeș Doamne [...]”

ș.c.l.), ci amendarea ei treptată, *vindecarea* societății printr-o „aspră organizare”, prin forța moralizatoare și regulatoare a statului ori, atunci cînd și încrederea în stat dispare (D. Murărașu: „Eminescu are mai multă încredere în națiune decît în stat”), prin recursul la adîncurile purificatoare ale neamului.

Concepția lui Eminescu despre progres este un bun revelator al relațiilor sale cu gîndirea revoluționară. Într-un articol din *Curierul de Iași* – deci chiar într-o etapă considerată de G. Ibrăileanu de „o oarecare *juvenilitate*, dacă se poate spune astfel, a sentințelor, prin oarecare «idealism» și concesii făcute revoluționarismului”[51], sau, oricum, puțin după intrarea într-o etapă mai critică –, organicistul Eminescu scria: „Cine-și închipuiește, a putea progresa prin salturi nu face alta decît a da înapoi” – și cita sentința latină dragă organiciștilor, *Non datur saltus in natura*. Într-un alt loc (unul dintre „Studiile asupra situației” apărute în *Timpul*, în plină maturitate politică), jurnalistul vedea „adevăratul progres” ca „legătură naturală între trecut și viitor”, inspirată „din tradițiunile trecutului” și epurată de „inovațiunile improvizate și aventurile hazardoase”. Soluția de mijloc era considerată ca ideală: „Adevăratul progres nu se poate opera decît conservînd pe de o parte, adăugînd pe de alta”; iar întreg procesul avea un aspect global de dezvoltare organică, potrivită numai cu – am spune azi – „logica viului”: „A îmbătrîni în mod artificial un copil, a răsădi plante fără rădăcină pentru a avea grădina gata în două ceasuri nu e progres, ci devastare”. Cu asemenea idei, Eminescu se plasează între utopie și revoluție, poate mai aproape de prima: acest progres gradual (tipic pentru statele monarhice, după opinia autorului) este o consecință a istoricității statului (acest organism ce admite schimbările naturale) și a criticii la adresa imobilismului absolut – osificarea sistemului în caste. Nu e utopism în stare pură, desigur, ci o atitudine

politică foarte apropiată de conservatorismul progresist de tip englez, atît de prețuit de Eminescu.

Aceeași respingere a salturilor riscante se desprinde din articolul, deja amintit, prilejuit de cartea lui C. Teulescu, „Revoluția și revoluționarii" (din care Eminescu a preluat și excelenta imagine a demagogiei revoluționare, pentru a-și edifica bine cunoscuta analiză a „naturilor catilinare")[52]. Pînă și publicarea în foiletonul ziarului *Timpul* a celui de-al doilea volum al lucrării revoluționarului de la 1848 – un revoluționar *désenchanté*, trebuie s-o spun – arăta prețuirea redactorului conservator pentru critica revoluției. Aceasta din urmă venea să ilustreze chemarea lui Eminescu la armonizarea intereselor celor mai divergente din stat și societate, arhetipul fiziocratic al statului natural („statul regulat pe care-l au albinele și furnicile nu este decît prototipul în mic al statului omenesc"), „ordinea naturală" din mușuroaie și stupi (evocatoare a vechii regalități). Un lung pasaj din articol detaliază comparația cu stupul : matca și monarhul sînt, fiecare în felul său, *primus inter pares* ; ambii au *patria potestas*, puterea de formare a statelor ; migrațiile sînt explicate apicol ; în fine – un amănunt ce pare a mai atenua imaginea negativă a revoluției –, eliminarea trîntorilor (echivalenții demagogilor) e revoluția stupului. Sintetizînd, Eminescu face din revoluție un fenomen de pedagogie socială – poate și influența lui Hegel ar trebui invocată în acest punct[53] – caracteristic popoarelor puternice : „O rea organizare, ori învechită, deci nepotrivită cu dezvoltarea unui popor, ori prematură și pripită, deci devansînd cu mult stadiul dezvoltării sociale, va produce neapărat boale speciale, cărora un popor puternic le pune capăt printr-o criză violentă, cari însă la o rasă mai slabă devin cronice, slăbind-o din ce în ce și făcînd-o să piară, fie prin sleire de puteri, fie prin cucerirea de către străini". E inutil să precizez la cine se referea Eminescu

atunci cînd vorbea de „o rasă mai slabă”, una pentru care și răul revoluției era inaccesibil. La noi era mai rău fără rău.

Rămîne totuși posibilitatea reformelor chibzuite, în prelungirea legilor naturale (dogma analogiei statului cu natura, prezentă și la Kant, avea să fie completată cu teoria kantian-hegeliană a echilibrului în stat, prin legi bune – ceva ce ne aduce din nou aminte de utopism). Eminescu știa prea bine ce fel de reformator era necesar: un om cu „inimă foarte caldă și minte foarte rece”, apt „să nimicească adevărata cauză a răului și să o stîrpească cu o statornicie de fier”[54]. În spirit fiziocratic, de fapt în spiritul analogiei organiciste în generalitatea ei, reformatorul, pornind de la diagnosticul realist al situației, trebuia să treacă la terapie: „Precum un medic nu va combate simptomele numai, ci cauza unei boale și va sfătui să se înlătureze mediul în care a trebuit să se nască, tot așa vom privi și noi individul naționalității românești, în dezvoltarea sa și, comparînd pe aceasta cu norma legilor fiziologice ale societății, vom arăta de unde au trebuit să se nască neorînduielile în viața economică a poporului, care l-au făcut accesibil unei influențe economice străine”. Pentru un gînditor social atît de realist, expedientele nu ajungeau: cînd regimul liberal plănuia să construiască spitale rurale, Eminescu cerea schimbarea vieții țăranilor prin ameliorarea stării lor materiale – reforme, nu medicamente![55]

În același spirit, Eminescu avea în vedere o imensă operă etnopedagogică (revizoratul școlar i-a prilejuit doar în mică măsură extinderea și aplicarea ideilor sale reformatoare): o etnopedagogie bazată pe cultivarea limbii naționale, pe revitalizarea virtuților strămoșești, pe racordarea la valorile culturale europene. Din nenumăratele sale gînduri de etnopedagog, iată-l pe acesta, legat de bursele de studii: „adevărata menire a burselor: a crea specialiști în ramuri

de știință care n-aduc mare cîștig bănesc, *a crește pe învățătorii nației*”[56]. Alături de burse, reformele rare și profunde ale sistemului de învățămînt, precum și acordarea unui rol decisiv cadrelor didactice, erau prețioase idei ale etnopedagogului[57].

Ca și în alte aspecte ale reformismului său, Eminescu îl întîlnește pe Rousseau – pe care, insist, îl critica foarte sever, de pe pozițiile organicismului – în interesul său etnopedagogic, în tentativa de a pune bazele unei eupsihii, unei utopii interioare a spiritului sănătos și educat. Poate aceasta e și legătura lor cea mai importantă[58]. Numai că la Jean-Jacques eupsihia se realiza prin contractul social, iar la Eminescu dimpotrivă : prin instinctele infailibile ale organismului național. Astfel, o excepțională observație a lui G. Călinescu se verifică din nou : „În etica și politica sa, Eminescu a aplicat cu statornicie acest rousseauianism schopenhauerinizat”[59].

8. Concluzii

După o căutare nesistematică a ideilor utopice din mai multe texte eminesciene, poate nu este excesiv să schițez cîteva concluzii. Ele nu au menirea de a rezuma căutarea, nici pe aceea de a elimina reluarea ei cu forțe și șanse mai mari.

Ceea ce pare indubitabil este firul subteran care îl leagă pe Eminescu de utopism : utopia regresivă cu toate trimiterile ei la tradițiile preutopice (Paradisul, Vîrsta de Aur etc.), ucronia, fiziocratismul și întreaga argumentație organicistă, utopia etnopedagogică și lingvistică, toate acestea pot fi susținute, în cazul lui Eminescu, fără a forța – o sper fără spaima blasfemiei – spiritul textelor sale. Dacă ar fi acum să cîntărim cîteva argumente ale antiutopismului eminescian (ca să evităm neînțelegerile : ale opoziției

sale față de utopism), nu am putea ignora neta accepțiune depreciativă în care folosește termenul „utopie” și pe cei înrudiți (utopia, definită într-un loc printr-o apoziție, e „o acțiune zadarnică sau o idee nerealizabilă”) ; la fel, principiul politicii eminesciene este unul practic („orice politică practică nu poate lucra decît cu elementele care-i sînt date, nu cu cele pe care și le închipuiește a le avea”) ; în sfîrșit, poate sub influența lui Gustav Schmoller, Eminescu respinge în cercetarea societății și istoriei metoda speculativă clasică și (adăugînd ecourile școlii istorice engleze, cunoscută marelui nostru scriitor) urmărește o cercetare empirică – acest demers empirist, anti-silogistic, e contrariul metodei utopice, preponderent ipotetico-deductivă, silogistică, bazată mereu pe un *als ob*. Cred că raporturile lui Eminescu cu marxismul (prețuirea lui pentru Const. Mille, sau chiar referințele la Marx și vulgata marxistă) pot fi privite și prin situarea celor doi în raport cu mentalitatea utopică ; o atare situare spune mai mult și mai bine decît căutarea aparentelor similitudini.

Tot printre concluzii voi insera observația că Eminescu are puține puncte de contact cu autorii de utopii și datorită deosebitei sale înzestrări literare ; utopiștii sînt scriitori mediocri (singura utopie fiziocratizantă, *L'Ile inconnue*, de Grivel, este un exercițiu diletant aproape ilizibil) și colportează clișee în stare brută, lesne identificabile, pe cînd Eminescu transfigurează fiecare frîntură de *topos*, fiecare idee, atît ca scriitor de ficțiune, cît și ca publicist.

Totuși, o ireductibilă asemănare între utopiști și Eminescu nu poate fi negată. Ea se desprinde mai puțin din cariera publică și campania reformistă, mai puțin din respectarea unor procedee și motive literare. Comunicarea se produce mai în adînc, în cele mai secrete unghere ale imaginarului, în registrul fascinant al visului. Să urmărim un lung pasaj din ms. 2257 (f. 216), cuprinzînd note de curs din 1873 :

„Şi popoarele dorm. În începutul instinctiv al vieţei lor, ele trăiesc în stat natural asemenea albinelor, îşi creează instituţii şi un us"; mai departe, găsim că „Instituţiile cresc ca plantele": popoarele visează, trăiesc inconştient, cu „un fel de clar-vedere naivă asemenea vieţei nocturne şi a pasurilor lunatecelor: somnul adînc. Dar cînd se scriu legile? Cînd încep a deveni controverse, cînd naivitatea încetează, cînd usul începe a fi primit ca o formă goală – şi nu ca espresia spontană a unui înţeles, a unei trebuinţe. Acest moment e somnul uşor şi momentele de fixare şi visurile acestui somn uşor – sînt simbole; dar fiindcă aceste simbole nu sînt adevărul însuşi, ele dau loc la cele mai diferite esplicări, şi aceste esplicări împlu viaţa spirituală a popoarălor. Religie, istorie, filosofie şi comentarea dreptului vor întruna să descifreze simbolele în care s-a aşezat infailibilul spirit al naturei"[60].

Găsim cîteva sugestii extraordinare în aceste rînduri eminesciene. Mai întîi, o ontologie socială fantastică, contaminată de oniric şi de organic. Apoi – şi tocmai aici mă opresc şi eu, cu o ultimă concluzie –, o superbă completare a vorbelor lui Cioran ce definesc utopia – în orice caz, tipul de utopie pentru care Eminescu era într-adevăr chemat –, pe care le aduc aici dintr-un context mult mai general: „rêve cosmogonique au niveau de l'histoire".

(1988)

Note

1. Mircea Eliade, „Insula lui Euthanasius", în *Revista Fundaţiilor Regale*, 1939, tom VI, nr. 7, pp. 100-109; inclus în volumul omonim, apărut la Editura Fundaţiilor Regale pentru Artă şi Literatură, Bucureşti, 1943, pp. 5-12.

2. Acesta e sensul teoriei lui Adrian Marino, expusă mai ales în *Comparatisme et théorie de la littérature*, Paris, P.U.F., 1988.
3. Ioan Petru Culianu, „Les fantasmes de la liberté chez Mihai Eminescu. Le paysage du centre du monde dans la nouvelle *Cezara*” (1876), în Ioan Petru Culianu (ed.), *Libra, Etudes roumanines offertes à Willem Noomen à l'occasion de son soixantième anniversaire*, Groningen, Presses de l'Université, 1983, p. 114.
4. Profitînd de rafinarea tezelor lui Feyerabend (mai ales în *Farewell to Reason*, Londra-New York, Verso, 1987 și *Against Method,* Revised Edition, Londra-New York, Verso, 1988), urmăresc și *utopismul tacit* al lui Eminescu, infuz în text.
5. *Timpul*, 18 iulie 1880. *Apud Opere*, XI, p. 253.
6. „Studii asupra situației”, în *Timpul*, februarie 1880. *Apud Opere*, XI, p. 17.
7. Al doilea editorial *Timpul*, 6 mai 1881. *Apud Opere*, XII, p. 159.
8. E. Lovinescu: problemele dezbătute de Eminescu capătă „adînci rezonanțe sufletești”; deși Eminescu „cunoștea trecutul istoric, îl simțea totuși ca poet”; „Considerațiile lui [Eminescu] sparg deci cadrele teoriei, pentru a intra în inima timpurilor revolute” (*Istoria civilizației române moderne*). G. Călinescu observa dualitatea gîndirii eminesciene („poetul” și „intelectualul”). Pentru o expresie recentă a acestei prudențe metodice, v. Al. Oprea, *În căutarea lui Eminescu-gazetarul*, București, 1985, p. 44.
9. Northrop Frye, „Varieties of Literary Utopias”, în Frank E. Manuel (ed.), *Utopias and Utopian Thought*, Boston, Houghton Mifflin Co., 1966, p. 25. Pentru relația utopie-mit, cu referiri la satiră, mitul Paradisului Terestru, Cucania, basm etc., v. Darko Suvin, *Metamorphoses of Science Fiction. On the Poetics and History of a Literary Genre*, New Haven--Londra, Yale University Press, 1979, pp. 25-27, 31-36, 55-58; Bronislaw Baczko, *Les Imaginaires*

sociaux. Mémoires et espoirs collectifs, Paris, Payot, 1984, pp. 108-127.

10. Să nu amintim decît traducerea primului volum din lucrarea lui Eudoxiu Hurmuzaki, *Fragmente zur Geschichte der Rumänen*, ori cursurile de istorie audiate la Viena și Berlin, implicarea sa în editarea documentelor istoriei naționale, odiseea arheologică și istorică în Prusia Orientală etc. V. Al. Oprea, *op. cit.*, pp. 272-288. *Cf.* ipoteza lui G. Călinescu: „poetul se pregătea pentru un doctorat cu caracter istoric, filozofia servind ca metodă de cercetare".

11. Două foarte bune articole recente pe această temă: Paul E. Michelson, „Myth and Reality in Romanian National Development" și Al. Zub, „History and Myth in Romanian Society in the Modern Period", ambele în *International Journal of Romanian Studies*, vol. 5. 1987, nr. 2, pp. 5-33, respectiv, 35-58.

12. Gabriel Liiceanu, *Tragicul. O fenomenologie a limitei și depășirii*, București, 1975, p. 183.

13. *Opere*, VIII, p. 177. Iată contextul (vv. 525-529):

    „Eu mă duc
    La insula aceea scăldată-n ape sînte
    Unde din arbori negri cînt sfinți cu glasuri blînde
    Și unde luna-i soare, vărsînd gîndiri de aur
    Pe lumea liniștită".

14. V. Al. Oprea, *op. cit.*, pp. 56-57.

15. *Apud* Al. Oprea, *op. cit.*, p. 57.

16. *Timpul*, 29 iulie 1881. *Apud Opere*, XII, p. 267. Eminescu pornea de la situația grecilor din Muntenia.

17. *Cf.* „spirit și limbă sînt aproape identice, iar limba și naționalitatea asemenea" (*Curierul de Iași*, 17 noiembrie 1876).

18. M. Eminescu, *Opera politică*, ed. Crețu, I, p. 572.

19. *Timpul*, 6 mai 1881. *Apud Opere*, XII, p. 159 (s.m.).

20. *Opere*, VII, p. 185.

21. V. Sorin Antohi, „Un modèle d'utopie à l'oeuvre dans les Principautés danubiennes", în Al. Zub (ed.). *Culture and Society. Structures, Interferences, Analogies*

in the Modern Romanian History, Iași, 1985, pp. 87-99. Traducerea, *supra*.

22. Din abundenta literatură asupra rolului istoriografiei în procesul regenerării românești, v. mai ales studiile lui Al. Zub. Cel mai recent dintre ele: „Istoria după Biblie... Reflecții privitoare la procesul regenerării românești”, în *Dacoromania, Jahrbuch für Ostlicher Latinität*, 7, 1988, pp. 91-113.

23. Rămînînd în sfera textului de față, menționez doar cărțile lui Ilie Bădescu, *Sincronism european și cultură critică românească*, București, 1984 și *Timp și cultură*, București, 1988. Potrivit lui Ilie Bădescu, Eminescu i-a premers și pe sociologii și economiștii care se ocupă astăzi de Lumea a Treia.

24. Iată un pasaj în care ironia lui Eminescu desfide orice înregimentare a sa în tabăra protocroniștilor: „Dar fiindcă România merge totdeauna în fruntea civilizației”, scrie ziaristul la 15 noiembrie 1878, pornind de la două localizări dramatice de Fr. Damé, „fiindcă unitatea Germaniei și a Italiei nu-i nimic mai mult decît simplă imitare după unitatea noastră, revoluția franceză imitația revoluției lui Horia, constituția franceză o imitație a constituției noastre, Goethe ciracul lui Văcărescu, Thiers un clișeu al d-lui C.A. Rosetti și Gambetta îngînarea vie [a] d-lui Fleva; de aceea «România» trăiește în veacul cel mai îndepărtat, în veacul de apoi spre venirea lui Anti-Christ. Cuvintele însemnează astăzi tocmai contrariul de ce însemnau odată, cel nebun trece de cuminte și cel cuminte se ia drept nebun, cel învățat trece drept carne cu ochi și vice-versa, autorii trec drept plagiatori și plagiatorii drept autori, cel cinstit hoț și hoțul cinstit, averea trece furt, furtul drept avere”.

25. V. G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, ed. Al. Piru, București, Minerva, 1982, pp. 446-449.

26. *Ibidem*, p. 458. Pentru utopia regresivă și medievală, v. pp. 449-452.

27. G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu*, 1, București, 1950, p. XIII.

28. *Apud*. Al. Oprea, *op. cit.*, p. 62. Dacă lăsăm deoparte accentele unui tezism deplasat și pe cele ale unei retorici absurd justificative (de parcă Eminescu trebuia scuzat pentru „limite” imaginare), demonstrația familiarității lui Eminescu cu modul de organizare a satelor devălmașe – făcută de Al. Oprea –, ca și concluzia sa sînt convingătoare: „satul eminescian nu semnifică altceva decît idealizarea unui sat răzășesc” (în text, probabil dintr-o eroare tipografică, apare „stat răzășesc”, sintagmă fără sens).
29. M. Eminescu, *Scrieri politice și literare*, I, ed. I. Scurtu, București, 1905, pp. 98-99.
30. Pentru o introducere românească în problematica metaforelor culturale evocate aici, v. articolele lui Mircea Malița din *Viața Românească*, nr. 1/1986, pp. 18-31 („Ceasornicul”) și nr. 2/1986, pp. 16-28 („Organismul”). La Eminescu (ms. 2287, ff. 29v.-30v.), teoria organicistă atinge înălțimi ca acestea: „S-ar putea spune prin analogie, că precum în corp este conținut[ă] *idealiter* forma sa în *embrio* [...], tocmai așa [sînt] conținut[e] în societatea primitivă din orice punct al dezvoltării sale fazele ei viitoare, legile, dreptul, religiunea, care nu sînt decît tocmai organele de viață a[le] societății, au energia lor respectivă, au modul lor de secrețiune. În complex ele formează statul. Haina instituțiunilor născute instinctiv sînt părerile, ce le au oamenii despre spiritul public, opiniune publică, organismul conținut *idealiter* în stat ca posibilitate de existență și dezvoltare, este religiunea și simțămîntul aparținerii laolaltă”.
31. *Timpul*, 18 iulie 1880. *Apud Opere*, XI, pp. 253-254.
32. *Timpul*, 8 mai 1881. *Apud Opere*, XII, p. 161. Pentru ușurința lecturii, am corectat tacit unele forme de limbă, cum ar fi adjectivele posesive; procedez la fel și pentru citatele următoare.
33. *Ibidem*, p. 162.
34. *Ibidem*, p. 162: „La noi lucrurile se traduc din franțuzește într-o noapte și sînt votate a doua zi cu drumul de fier”.

35. În *Opere*, VII, v. mai ales p. 122. *Cf.* „popoarele de muște” („Călin, file din poveste”), „mînăstirea viespilor” („Codru și salon”) etc.
36. V. G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu*, I, p. 353.
37. *Ibidem*.
38. *Ibidem*, p. XII.
39. V. Al. Zub, „Impactul bucklean în cultura română”, în *Cunoaștere de sine și integrare*, Iași, 1986, pp. 152-166.
40. M. Eminescu, *Opera politică*, ed. I. Crețu, IV, p. 401.
41. J. Conan, „Une utopie physiocratisante : *l'Ile inconnue* de Guillaume Grivel”, în *Annales historiques de la Révolution française*, LVIII, 1986, p. 274.
42. Jean Servier, *Histoire de l'utopie*, Paris, Gallimard, 1967, p. 188.
43. *Opere*, IX, p. 536.
44. *Timpul*, 4/16 ianuarie 1881. *Apud Opere*, XII, pp. 15 și 17.
45. *Timpul*, 21 februarie/5 martie 1881. *Apud Opere*, XII, pp. 76-78.
46. *Opera politică*, I, p. 541.
47. Această *plebs scribax* e o țintă predilectă a atacurilor lui Eminescu, teoria „păturii superpuse” fiind cheia concepției sociale eminesciene. Potrivit lui G. Călinescu, chiar „xenofobia” lui Eminescu nu e decît rezultatul consecvenței sale cu propriile poziții economice (*Opera lui Mihai Eminescu*, 1, p. XVI).
48. Deoarece clasa de mijloc lipsește, constituția nu are pe ce se întemeia. Pe de altă parte, nici partide veritabile nu avem („partidele la noi nu sînt partide de principii, ci de interese personale”), ci grupări confundabile : „oameni cu slujbă : *guvernamentali*, oameni fără slujbă : *opoziție*”. Ceea ce mărește confuzia politică e faptul că fiecare partid se identifică demagogic cu națiunea, fiecare aleargă după chiverniseală cam pe aceleași căi (ms. 2257, ff. 48-50). Antiparlamentarismul lui Eminescu, „în mare măsură

o exagerare voit polemică” și „un ecou din Schopenhauer” (G. Călinescu), e deci întemeiat.

49. V. ed. Scurtu, pp. 100-102.

50. *Timpul*, 27 aprilie 1880 (*Opere*, XI, pp. 142-143; *cf*. articolul din 29 aprilie, pp. 144-146 în vol. XI): „Sistemul e de vină, acest sistem care face din acești nenorociți pretinși oameni de stat, care întărește găr-găunii în niște bieți creștini ce într-un cerc restrîns, potrivit cu puținătatea lor, ar fi fost folositori și societății și sieși, pre cînd astfel devin adevărați dușmani ai patriei și ai societății, prin compromiterea intereselor publice”.

51. G. Ibrăileanu, *Spiritul critic în cultura românească*, Iași, 1970, p. 133. Urmîndu-l cu exactitate pe Ibrăileanu, trebuie spus că Eminescu tocmai începuse a doua fază a criticismului său prin stabilirea la Iași și intrarea în „Junimea”. Ibrăileanu definește astfel *revoluționarismul*: „ideologia rezultată din concepțiile revoluției franceze de la sfîrșitul veacului al XVIII-lea”.

52. *Timpul*, 18 iulie 1880. *Apud Opere*, XI, pp. 252-255.

53. La Hegel găsim formularea cea mai completă a concepției despre revoluție ca maladie a statului: revoluția arată că statul nu mai încarnează rațiunea, că a demisionat de la funcția sa esențială de a asigura libertatea concretă a cetățeanului. Dar nu numai statul e bolnav, ci și poporul; de fapt, fiecare e bolnav de celălalt. Pentru relația dintre revoluție și teoriile sociologice organiciste, v. Sorin Antohi, „Utopie et révolution. Idées européennes, expériences roumaines”, în vol. editat de Al. Zub, *La Révolution française et les Roumains*, Iași, Universitatea „Al.I. Cuza”, 1989. Versiune românească, *supra*.

54. V. *Opere*, IX, pp. 165-166. Citatul următor provine din același loc.

55. V. *Opere*, XIII, pp. 299-300.

56. *Timpul*, 31 mai 1880. *Apud Opere*, XI, pp. 196-197 (s.m.).

57. *Timpul*, 25 septembrie/6 octombrie 1880. *Apud Opere*, XI, pp. 343-345.

58. Pentru eupsihia lui Rousseau, v. în special Frank E. Manuel, Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 1979, pp. 436-452.
59. G. Călinescu, *Istoria literaturii române*..., pp. 457-458.
60. *Apud Caietele lui Mihai Eminescu*, IV, p. 21.

Cuvintele și lumea. Constituirea limbajului social-politic modern în cultura română

„Aucune science historique n'est en mesure de déterminer par ses propres moyens si le langage est un produit de la vie sociale ou si la vie sociale n'est pas, au contraire, un effet du langage.” (Brice Parain, *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*, Paris, Gallimard, 1942, p. 176)

Din perspectiva unui model hermeneutic al culturii române moderne, problema constituirii discursului social-politic autohton prezintă o importanță privilegiată. Dat fiind că o hermeneutică a fenomenului românesc se naște esențialmente ca reflecție critică asupra sistemelor semnificative, urmărind prioritar apariția și circulația sensului social, ea va avea ca punct de reper limbajul social-politic.

Desigur, nu poate fi vorba de o simplă – chiar dacă stimabilă prin acribie – înregistrare a ocurenței, funcțiilor originare și mutațiilor (semantice, sintactice, ortografice) termenilor definiți ca „social-politici”, ci de o interpretare a acestora în ansamblul unor entități mai cuprinzătoare: ideologii, contexte cultural-istorice etc. Astfel, analiza limbajului social-politic iese din cadrul interdisciplinarității centrate pe lingvistică, pentru a se integra unei fenomenologii sociale avînd ca principiu generator o istorie a scriiturilor politice. Este obiectivul ambițios pe care îl formula încă din 1953 Roland Barthes: „Il n'est pas douteux que chaque régime possède son écriture, dont l'histoire reste encore à faire. L'écriture, étant

la forme spectaculairement engagée de la parole, contient à la fois, par une ambiguïté précieuse, l'être et le paraître du pouvoir, ce qu'il est et ce qu'il voudrait qu'on le croie : *une histoire des écritures politiques constituerait donc la meilleure des phénoménologies sociales*" (s.m.)[1].

Fenomenologia socială schițată de Barthes ar fi, la rîndul ei, suportul unei hermeneutici. Pentru hermeneutica fenomenului românesc, istoria scriiturilor politice ar putea fi șansa de a-și institui metoda, în buna tradiție a adevăratei cunoașteri, ca *drum parcurs deja*[2] ; pornind de la un set de presupoziții bazate pe o cunoaștere preliminară empatică a obiectului, cercetătorul ajunge din nou la ele după un traseu cognitiv prin țesătura aproape incomprehensibilă a faptelor. Paginile de față vor să scoată în evidență doar cîteva dintre etapele acestui demers, așa cum se disting ele pe fundalul primei jumătăți a secolului XIX.

1. Confuzia limbilor. Filologia ca ideologie de tranziție

Dacă e să alegem din noianul scrierilor care se opresc asupra limbii române a secolului trecut o formulare sintetică, cu greu găsim alta mai pertinentă decît această frază a lui Petru V. Haneș : „Veacul al XIX-lea, epocă de transformări generale în ideile și instituțiile Europei, a însemnat și pentru principatele noastre același lucru și a produs la noi, ca și aiurea, aceeași profundă schimbare a limbii"[3]. Haneș trebuie completat cu observația că schimbarea limbii a fost atît de profundă și atît de rapidă – e vorba de limita unei generații –, încît a dus la o diferențiere socială fără precedent a mijloacelor de comunicare lingvistică, amenințînd chiar cu pulverizarea acelei *Sprachgemeinschaft*/*Kommunikationsgemeinschaft*

ce asigură coeziunea socială. Lectura textelor de diferite proveniențe și destinații transmise din prima jumătate a secolului precedent ne face martorii unei realități greu de trecut cu vederea: avem de-a face nu cu o limbă, ci cu *mai multe*, de parcă stilurile funcționale, idiolectele, graiurile, variantele de orice fel ale limbii noastre ar fi cunoscut, vreme de cîteva decenii, un paroxism al diferențierii. Impresia de eterogenitate a limbajului era prezentă și în epocă, fiindcă, adesea, chiar persoanele cu oarecare instrucție resimțeau existența unor bariere lingvistice, a unei confuzii generale a limbilor: „Iacă-mă în Babilonul României”, scria Ion Codru Drăgușanu în 1837, puțin după ce sosise în București. „Nu-ți scriu figurativ, ci deplin în sens leterale. Aici e amestecul limbilor, aici contrastul porturilor și combinațiunea cea mai bizară din toate”[4].

Afirmația lui Ion Codru Drăgușanu nu este de fapt nici excesivă, nici figurată (el spune, dintr-o confuzie, „figurativ”), deoarece indecizia proceselor rapide de primenire ce aveau loc în interiorul limbii române adăuga alte surse de neînțelegere celor provenite din alăturarea, mai ales în orașe, a unor grupuri etnolingvistice foarte deosebite. Chiar în cadrul comunităților mai mici, chiar în mediul familial, deosebirile de educație amplificau distanțele dintre generații pînă la limita zădărnicirii dialogului, mai cu seamă asupra unor chestiuni ce depășeau sfera ocupațiilor tradiționale. Ștefan Cazimir a sesizat foarte bine bizara situație: „Într-o vreme în care tinerii încep să practice un limbaj nou, iar vîrstnicii îl păstrează, *grosso modo*, pe cel vechi, dacă exponenții celor două atitudini nu ar trăi unii lîngă alții, divergența lor ar genera pînă la urmă două limbi total diferite. Viața însă obligîndu-i să coexiste, nevoia de a păstra o punte a înțelegerii duce la ivirea unei *limbi de tranziție*”[5]. Această inevitabilă *limbă de tranziție*, veritabilă *lingua franca* a unei lumi

heteroclite, a debutat ca *esperanto* și *pidgin* pentru a căpăta treptat coerență, unitate, pentru a-și recăpăta caracteristicile de limbă naturală pe care părea condamnată să le piardă. Treptat, prin modernizare și epurare, limba română și-a putut redefini identitatea, depășind situația critică în care periferializarea societății civile, deculturalizarea și imperialismul cultural al altor etnii o aduseseră. Drept urmare, situația paradoxală – de străini în propria țară, de propria limbă – în care elita societății se complăcea a devenit tot mai puțin tipică, pentru a dispărea în cele din urmă; astfel, articolele de tipul „Cum am învățat românește" își vor pierde motivația, iar regretele provocate de ignorarea limbii materne sau de cunoașterea ei superficială (ca acelea exprimate de un Alexandru Golescu-Albu sau de un Gheorghe Bibescu) vor rămîne doar în antologia absurdităților istoriei noastre, ca și aprecierile negative la adresa capacităților de expresie ale românei[6]. Pe de altă parte, nevoia imperioasă a traducerii intralingvistice – apărută în primul rînd în situațiile de comunicare între elitele instruite și massele rurale – se estompează, dacă nu dispare cu desăvîrșire[7].

Pe fondul acestor remarci generale asupra limbii, interesul pentru problemele limbajului social-politic nu mai necesită noi argumente. Subiectul a fost mult tratat, de regulă însă cu privire specială asupra chestiunilor tangente cu literatura: pătrunderea termenilor social-politici în literatură, lexicul social-politic și principalii noștri scriitori ai perioadei, stiluri, limba presei culturale etc.[8] Studiile care abordează limbajul social-politic pentru a-l cerceta în mod special și aplicat sînt ceva mai rare, în ciuda faptului incontestabil că scrierile social-politice s-au adresat în epocă unor masse din ce în ce mai numeroase și mai decisive în viața societății, deci spun mai mult despre istoria națională decît pot spune lucrările literare, care circulau în prima jumătate a secolului

trecut în cercuri mult mai restrînse. Chiar în raport cu lexicul social-politic al epocii anterioare (lexicul feudal), acela din primele decenii ale anilor 1800 merită osteneala cercetătorului: așa cum arăta Klaus Bochmann cu admirabilă cuprindere a fenomenului, noul vocabular era mai popular (cel feudal abia dacă depășea lumea curților și cancelariilor), jucînd rolul unui vocabular pilot în procesul de reromanizare (sub dubla înrîurire a latinei și a limbilor romanice, în special a francezei și italienei), reflectînd transformările societății, fiind cel mai popular dintre vocabularele de o mai înaltă cultură spirituală[9].

Prima jumătate a secolului precedent, în special anii 1821-1849, constituie etapa cea mai dinamică a schimbărilor din limbajul social-politic, tot așa cum reprezintă și etapa celei mai depline confuzii. Dacă acum asistăm la abandonarea treptată a terminologiei feudale și la introducerea unor termeni potriviți cu mersul provinciilor românești către vîrsta lor modernă, nu e mai puțin adevărat că asistăm la o confruntare dramatică și deschisă între ansamblul limbii române vechi (în care moștenirile latine se asociază cu elemente slave populare, maghiare, poloneze, slave vechi – mai ales în limba cancelariilor și a vieții ecleziastice –, turco-osmane, neogrecești – cu începere din secolul XVIII, sub fanarioți) și limba română modernă, în curs de constituire. În această limbă nehotărîtă, care își croiește drum cu greutate, elementele concurente se înfruntă acerb și în număr impresionant: influenței ruse (mai ales lexic militar, administrativ), exercitată tot mai mult din perioada războaielor ruso-turce, i se adaugă noi elemente neogrecești și chiar turcești (altele decît cele uzuale deja), precum și un strat abundent de elemente latino-romanice, la care se mai pot alătura creațiile pe terenul limbii noastre, prin calchiere. Practic, limba română a primelor decenii din secolul XIX

„prelucrează” un material lexical și sintactic din care s-ar putea crea mai multe limbi de sine stătătoare; vitalitatea limbii noastre e pusă la grea încercare, româna avînd în epocă un metabolism accelerat și extrem de extins.

Desigur, experiența – mai ales transilvăneană – a transformărilor inițiale sub influența *Aufklärung*-ului nu trebuie nesocotită. Mai mult, nu putem trece cu vederea contribuția unor personalități de excepție anterioare Școlii Ardelene la modernizarea limbii române în general, la modernizarea lexicului social-politic în special. Numai că aprecierea contribuțiilor anterioare secolului XIX se va face în lumina unui adevăr inchestionabil, esențial pentru cultura noastră: nu putem vorbi de o continuitate a procesului general de primenire lingvistică decît începînd din anii 1820.

Cum se motivează această limitare? Mai întîi, ținem seama de faptul că travaliul lingvistic al lui Dimitrie Cantemir – care a preluat în lucrările sale un volum uimitor de neologisme[10] – nu a putut institui un uzaj, o tradiție, deoarece opera sa nu a circulat decît în cercuri foarte selecte, fiind practic absentă din economia începuturilor limbii române moderne. În al doilea rînd, multe din scrierile Școlii Ardelene au rămas necunoscute muntenilor și moldovenilor pînă în etapa de care vorbim – cazul lui Ion Budai-Deleanu este, fără îndoială, un caz limită, dar nu lipsit de semnificații privind circulația ideilor și cuvintelor în *Aufklärung*-ul autohton.

Prin urmare, extinzînd limitele temporale ale constituirii lexicului social-politic românesc (cum ar fi atunci cînd, incluzînd etapa rafinării noului cod de comunicare, venim pînă la 1881 pentru a cuprinde schimbarea normelor morfologice și ortografice), avem de depășit un obstacol adus în calea obiectivității de legitimism: înnoirile lingvistice și ideatice nu au o continuitate perfectă, ci admit cezuri,

discontinuități, refluxuri. Există, cum arătam și mai înainte, numeroase scrieri care au rămas multă vreme în manuscris și au avut astfel o carieră apropiată de cea a documentelor secrete în care s-a inovat lingvistic: nu au avut ecou. Așa s-a ajuns la redescoperirea succesivă, de către autori ce nu aveau cunoștință de preocupările antecesorilor, a termenilor vocabularului modern[11]. De pildă, *republică* și *democrație*: Miron Costin vorbea de *răspublică*, cronicarii munteni de *respublică*, Dimitrie Cantemir de *publică* (traducînd *obște*), Budai-Deleanu de *republecă* („adică lucrul de obște"); Cantemir a folosit primul *dimocratie*, iar un secol mai tîrziu Budai-Deleanu scria *democrație*[12]. Față cu această realitate inconturnabilă, Al. Graur a introdus conceptul de *etimologie multiplă*[13], ușor de înțeles și tentant, dar nesatisfăcător; l-am putea abandona în favoarea conceptului de *primă atestare multiplă (mehrfachen Ersterwähnung)*, sugerat pasager de Klaus Bochmann, cu toată ironia implicită într-o atare paradoxală formulă[14].

Considerînd mai îndeaproape situația concret-istorică a teritoriilor locuite de români, vom observa negreșit că formula cercetătorului german își pierde trăsăturile paradoxale. Într-adevăr, geografia politică și spirituală a făcut ca vocabularul social-politic (pentru a nu ne referi decît la acesta) să aibă alte surse în Transilvania (latine, maghiare și germane), în raport cu Moldova și Țara Românească (turcești, grecești, rusești, latino-romanice). Putem vorbi deci de o diversificare regională a lexicului social-politic, cel puțin la fel de hotărîtoare în economia limbii ca diversificările cronologice (în decenii succesive se optează pentru surse și modele lingvistice deosebite, iar limba are și o relevabilă evoluție internă) ori ideologice (fiecare corp social, chiar fiecare grupare de interese alege alți termeni sau dă alte accepțiuni termenilor general folosiți). Fenomenul este atestat

la nivelul întregului material lingvistic, fiind pregnant în cazul cuvintelor de mai mare circulație, cu o încărcătură ideologică mai importantă, cu un semantism mai complex și fluctuant[15]. Din nou, avem a conchide că Ion Codru Drăgușanu nu se înșela.

După 1821, dar în special în vremea Regulamentelor Organice, confuzia limbilor sporește, făcînd din fiecare vorbitor care traversa mai multe medii sociale un poliglot în luptă cu *creolizarea românei*[16]. Pentru depășirea acestei crize, mai multe soluții au fost căutate și găsite în perioada care a urmat: una era oferită de însăși vitalitatea limbii, celelalte au fost rodul reflecției asupra limbii. Soluția naturală a limbii române a fost *derivarea*. Numărul imens al neologismelor etimologice, semantice și sintagmatice făcea problematică autohtonizarea lor, reducerea violenței lor rebarbative și a forței lor dizolvante, chiar înainte ca limbajul social-politic să se cristalizeze deplin, înainte ca el să se „specializeze”, să-și precizeze uzajul. Astfel și-a făcut simțit efectul o trăsătură structurală a limbii române, caracterul derivativ: „în această perioadă se declanșează o adevărată «febră» a derivării, în special cu sufixe, care modifică forma neologismului, îl «românizează», ceea ce dovedește în fond marea vitalitate a limbii române”[17].

Această „adevărată «explozie» a derivării” însoțește fenomenul de îmbogățire a vocabularului prin mijloace externe și este atestată de marea frecvență a unor morfeme derivative, sufixe și prefixe[18]. Să observăm însă că nu e vorba doar de o derivare pe baza tradiției lingvistice autohtone, deoarece nu numai derivările „cu sunet românesc” s-au aflat la concurență, ci și derivările pe baza unor modele străine (de exemplu, chiar unele neologisme de proveniență latino-romanică au putut primi, cel puțin o vreme, sufixe grecești). Toate „găselnițele” epocii au intrat apoi în procesul natural de adopțiune-transformare-respingere, unele cunoscînd doar cariere efemere

(*ambasadorat, tirăniți, tirănos, tirănește, cetăținime* etc.) ; chiar sufixe cu mare productivitate în epocă au căzut în desuetudine, fiind infirmate de evoluția ulterioară a limbii și păstrate în cazuri cu totul izolate (v. cariera controversată a sufixului *-ie*[19]). Derivările neinspirate au mărit coeficientul de tranziență al limbii române, extrem de instabilă pe atunci – o limbă în care norma nu putea decît să se confunde cu creativitatea[20]. Nu este exagerat să spunem că, pentru limba noastră de tranziție, conceptul de „normă” este abuziv : critica sistematică a limbajului, de care va fi vorba în cele ce urmează, nu avea încă resursele de a elabora și impune norme. Româna era vorbită (și scrisă) aproape *ad libitum*.

Dacă, urmărind derivarea, am ajuns la inițiativa individuală a locutorului, am ajuns și la preocuparea de a se stabili repere într-o chinuitoare instabilitate. Fiindcă nu numai folosirea dezinvoltă, datorată în genere ignoranței, încurajase derivarea, ci și tendința programatică (favorizată de cea naturală) de a contracara influențele externe. Nu voi insista aici asupra foarte cunoscutei exagerări a purismului latinist, care dusese la formulări greoaie, cu aspect și utilitate mai îndoielnice decît cele mai estropiate ori absconse formațiuni neologice ; procedeul, lăudabil ca premise, dar absurd, a sfîrșit firesc în ridicolul parodiilor (cum ar fi proverbialul „prandiu academicu” organizat de Alexandru Odobescu). Era un sfîrșit tipic proiectelor ce preiau din mentalul utopic schema logică, neglijînd irepresibila pluralitate a realității, dinamismul vieții. Era un exemplu de întîlnire în limbă a dogmelor (logice, dar iraționale) cu relativismul imanent al universului. O instanță în care filologia este coruptă de teză și eșuează în *Ersatz* al unei ideologii.

Cum bine se cunoaște, Școala Ardeleană a marcat indelebil limba păturilor instruite din Transilvania, Banat și (în mai mică măsură) Bucovina, ajungînd –

în principal prin exodul de ardeleni și bănățeni spre Principate, după 1820 – influentă în Moldova și Țara Românească. Totuși, chiar beneficiind de poziția lor importantă în sistemul de învățămînt al Principatelor, ardelenii nu au putut impune versiunea dată de ei limbii naționale. În aceste decenii de după 1821, prin răsturnarea regimurilor fanariote și introducerea Regulamentelor organice, societatea Principatelor române trece prin rapide și esențiale prefaceri, reușind chiar deplasarea centrului spiritual al românității în exteriorul arcului carpatic, în primul rînd la Iași și București. Lexicul social-politic, alături de întreaga limbă, are de însoțit o lume nouă ; vocabularul feudal se perimează pe măsură ce instituțiile feudale sînt abolite, dar, în același timp, penetrația ideii naționale romantice transferă inițiativa și conducerea luptei naționale dinspre marea boierime spre boierimea de rang mai mic și spre elementele de tip burghez – aceștia din urmă, ultimi veniți într-o înfruntare crucială. Procesul este încă mai semnificativ decît s-ar părea, deoarece noii agenți ai schimbării încep să fie definiți tot mai puțin în termenii stratificării sociale tradiționale, stabilizîndu-și în mod precumpănitor identitatea prin raportare la ideile pe care le susțin. Sîntem în preajma nașterii unei categorii sociale (atributul e totuși impropriu, cum vom vedea în partea a doua a capitolului) fără precedent – *inteligheнția*.

Să ne întoarcem însă la Școala Ardeleană. Avîntul filologiei în zona intracarpatică, favorizat de accesul uniților la școlaritate central- și vest-europeană, de admiterea indivizilor astfel formați în funcții publice, este potențat de ideile *Aufklärung*-ului și duce spre exteriorul disciplinei : filologia nu e „inocentă”, abandonată erudiției gratuite, ci e „angajată” și suferă un proces de ideologizare. Pentru a putea înțelege mai bine procesul și termenii, să recurgem la un lung pasaj dintr-o lucrare a lui Alain Besançon care, între

altele, reconceptualizează noțiunea de „ideologie": „C'est une doctrine systématique qui promet, moyennant conversion, un salut; qui se donne pour conforme à un ordre cosmique, déchiffré dans son évolution; qui déclare s'appuyer sur une certitude scientifique; qui impose une pratique politique visant à transformer totalement la société sur le modèle immanent que celle-ci recèle et que la doctrine a découvert. L'idéologie n'a en commun avec la religion que l'espérance de salut (encore ne l'avoue-t-elle pas), avec la philosophie ou la science, que le rationalisme (encore en en pervertissant l'usage): ce n'est pas assez pour établir une véritable parenté. Elle possède la structure mentale de la gnose, mais modifiée par le genre de certitude qu'elle veut sienne et qu'elle emprunte (ou plutôt prête) à la science. Son champ d'action est le politique"[21].

Să încercăm acum să stabilim, *mutatis mutandis*, coloratura ideologică a filologiei Școlii Ardelene. Nu voi relua în mod inutil trăsăturile care se cunosc, acelea care înscriu mișcarea culturală și social-politică ardeleană în cadrul mai amplu al *Aufklärung*-ului. Din perspectiva pe care o propun, accentul cade pe discursul Școlii Ardelene, în care putem găsi mărcile unei coruperi reciproce a științei cu religia și care este destinat unei finalități politice. De fapt, ceea ce lipsește pentru ca filologia să se transforme pe deplin în ideologie este absența colaborării cu puterea – atunci cînd sancțiunea puterii potențează tezele filologiei, ideologia, în forma teoretizată de Alain Besançon, nu mai poate fi stăvilită, astfel încît ea se întoarce împotriva limbii, închizînd cercul. Cîtă vreme există heteroglosia, pe de altă parte (cîtă vreme limba unică a ideologiei nici nu s-a putut constitui în întregime), ideologia nu are șanse, fiind sabotată de irupția subiectivității, a individualității, a diferenței[22].

Am mers cu bună intenție prea departe: ideologia născută din filologie este încă o protoideologie, o

ideologie doar parţial influentă asupra realităţii. Deocamdată, limba liturgică şi limba ştiinţei nu au fuzionat perfect, amestecîndu-se doar la nivelul cel mai superficial – un aliaj ce afectează din plin retorica, dar lasă un mare spaţiu de joc semanticii. Cum arătam mai înainte, una din erorile filologiei ardelene era locul prea important pe care îl acorda schemei, logicii. Faptul nu era decît foarte obişnuit în *Aufklärung*, cînd, cu o expresie celebră a lui Paul Hazard, „transformarea chestiunilor de origine în chestiuni de logică” se întîlnea în toată Europa. Ideea naţională va exploda în conştiinţele românilor „luminaţi” sub semnul acestei transformări ideologizante, care a rămas pînă astăzi o constantă a autopercepţiei fenomenului românesc. Într-adevăr, filologia cărturarilor ardeleni a mers mai departe decît argumentaţia istorică a latinităţii, unităţii şi continuităţii, depăşind chiar curajul argumentaţiei dreptului natural (în versiunea lui Ion Budai-Deleanu) şi adăugînd sfîrşitului său caricatural o metafizică ideologizată, greu de deosebit de o mistică a naţionalităţii. Ideea naţională devine principiul central al unei gnoze : din acest principiu decurge o soteriologie (puţin aparentă în activismul social relativ prudent al ardelenilor ; ea avea să iasă puternic în evidenţă la 1848) laicizată, tot de el atîrnă o morală şi o suprainterpretare a istoriei (rolul Providenţei, atît de mult teoretizat în Europa luministă – sub forme raţionalizate şi laicizate – şi romantică, exact sub această formă).

Debutul ideii naţionale moderne sub amintitele auspicii este greu de consecinţe pentru istoria sa ulterioară, insist. Dacă ne oprim numai la prima jumătate a secolului trecut, observăm că românii deceniului al patrulea – aşa cum arăta şi Paul Cornea într-o carte excepţională – „situează «naţionalitatea» în planul unei experienţe primare, văzînd într-însa un statut ontologic al fiinţei” (ca germanii)

și „transportă drepturile naturale ale individului în domeniul politic” (asemeni francezilor)[23]. Treptat, tendința metafizică de inspirație germană (venind din Herder, atît de popular la noi, dar și din *Volkstum*-ul lui Jahn) va prevala asupra concepției franceze; era, de prisos să motivez, o urmare a faptului că românii, asemeni germanilor, nu fuseseră uniți și cunoscuseră trauma înfrîngerii și dezastrelor naționale; francezii, care concepeau naționalitatea ca oameni uniți și independenți, accentuau termenii contractului social, în funcție de rațiune și de autonomia persoanei (*cf.* definiția celebră dată națiunii de Siéyès, în plin 1789, în *Qu'est-ce que le tiers état ?*). Naționalismul românesc, asemeni tuturor naționalismelor, „multiplică indicele pasional al adeziunii la ideea de națiune, o erijează în dogmă” (Jean Weisberger); cu o pertinentă formulare a lui Paul Cornea, putem conchide că naționalismul „transformă [...] ceea ce este contingent și artificial în necesar și organic, substituie opțiunii o mistică”[24].

2. „Febra filologică”. Filologia ca *pneuma* și ca *modus vivendi*

Cînd marele flux al *Aufklärung*-ului atinge societatea românească extracarpatică în profunzime, depășind filtrul tendențios al fanarioților, este prea tîrziu ca lumea noastră zguduită de convulsii să mai poată crede în idei generoase și universale; pe de altă parte, este prematur ca un set de abstracțiuni să devină forță socială, adică să se constituie ca ideologie. Inițial, în preajma șocului produs de mișcarea lui Tudor, „indigența paralizantă a mijloacelor propășirii intelectuale (lipsesc școli superioare în limba națională, centre laice de polarizare a cărturarilor, o tradiție publicistică în domeniul profan etc.)” face ca luminismul să nu reușească „să se

încorporeze ideologic, manifestîndu-se sub forma unor inițiative izolate, de un caracter mai mult practic și de o eficacitate limitată"; abia după 1821, cu *boom*-ul proiectelor de reformă (86 numai pînă în 1823!), putem considera că luminismul devine „o realitate interioară a spiritului românesc"[25], „principalul recurs ideologic al spiritelor înaintate și generoase", „o *teorie* relativ coerentă a instruirii și educației morale, implicînd o *politică* a școlarizării și a reformei, elaborată în baza unei analize concrete a situației interne și a confruntării cu realizările și experiența intelectuală a Europei"[26].

O asemenea receptare organică a *Aufklärung*-ului, ca „*răspuns plauzibil* dat problemelor ridicate de accederea poporului român într-o nouă etapă a dezvoltării"[27], va fi condiția decisivă a nașterii inteligenției românești. Pentru aceasta, va fi nevoie ca noul conglomerat ideologic să se completeze cu „un *diagnostic* al situației, un *program* de redresare, o *filozofie* de colorit etic, preocupată de fundamentarea criteriilor și conduitelor recomandabile în epoca nouă, în fine, o *acțiune* de traducere în fapt a obiectivelor propuse"[28].

Dar massa vorbitorilor limbii române trăia intens epoca de tranziție, sesizînd accelerarea istoriei, mutațiile brutale în viața publică și în cea individuală[29]. Prin urmare, nu ne vom mira să asistăm, în toată prima jumătate a secolului trecut, la o transformare a filologiei, *volens nolens*, sub presiunea vieții cotidiene, într-o preocupare generală; fenomenul părea foarte natural și în epocă, dacă e să ne luăm după un articol apărut în *Albina românească* în 1844: „nu este de mirare dacă *șepte milioane de români sunt cuprinși de febra filologică* și necontenit se îndeletnicesc a-și lămuri limba, scriptura și istoria"[30]. *Febra filologică* este numele cel mai plastic pentru această hermeneutică spontană, această „poliție a cuvintelor" (Mircea Vulcănescu). Sînt rare

ocaziile în care un întreg popor – sau, cel puțin, vorbitorii din păturile sociale dinamice – se detașează de propria limbă maternă, pe care par a o concepe ca pe un metalimbaj. Pentru cîteva decenii, s-ar zice că românii sfidau tradiția care limita drastic numărul celor îndreptățiți să se amestece în treburile limbii (e destul să ne amintim prestigiul onomaturgului din *Cratylos*[31]), lăsîndu-se purtați de elanul *febrei filologice*, pînă la condiția de *logothet*, de fondator al unei limbi. Riscînd o butadă care pornește de la o etimologie transparentă: fiecare logofăt devine *logothet*![32] Oricum, problematica limbii obsedează pe fiecare. „Atîta știu”, îi scria Heliade lui Petrache Poenaru în 1839, „că cele dintîi ale noastre gînduri, chibzuiri și dezbateri a fost limba; cele dintîi chibzuiri ale oricărui român ce a luat pana în mînă a scri pentru alții și pentru sufletul său a fost limba; cele dintîi dezbateri și polemice ce s-au ivit în foile publice românești a fost limba, acel dar ce l-a dat Dumnezeu omului și care, cu cît se cultivă, cu atîta și Cuvîntul crește și se arată în toată desăvîrșirea [...]”[33].

Rîndurile sînt în mare parte valabile și pentru cei care nu au „luat pana în mînă a scri”, pentru cei ce se resemnau la exprimarea orală sau nu erau în stare decît de aceasta. Ca să trăiești, deveneai filolog; filologia exista ca *pneuma*, trebuind să prezideze la constituirea *self*-ului amenințat de *Spaltung* – oamenii ajunseseră să combine într-o singură personalitate precară elementele vechiului și elementele noului: haine orientale și veșminte apusene; arhaisme și neologisme; moravuri vechi și obiceiuri noi. Avem și de la C. Negruzzi (*Scrisoarea VIII*) expresia conștientizării *Spaltung*-ului: „în mine sînt doi oameni deosebiți, românul vechi și românul nou”[34]. Ne vom mai întîlni, în istoria culturii noastre, cu asemenea mărturisiri, după cum vom întîlni la numeroși critici ai fenomenului românesc exemple de

dedublare, sciziune, conflict interior. În cultura occidentală, analiştii au putut vorbi chiar de *fin-de-siècle schizophrenia*, cu referire la finele secolului XIX european.

Necesitatea sau veleităţile aduceau schimbări de tot felul, nu dintre cele mai nimerite – competenţa era mult mai rară decît iniţiativa. În aceste condiţii, chiar rolul de arbitru este asumat de mai mulţi indivizi, mai mult sau mai puţin abilitaţi. Alături de învăţămînt, presa are în acest sens un rol extrem de activ. Datorită condiţiilor precare în care apăreau, primele noastre periodice trebuiau să ţină dreaptă cumpănă între popularizare, informare curentă şi scopurile mai ambiţioase. Articole, publicaţii întregi ori numai rubrici aveau scopuri formative declarate, încercînd să contracareze absenţa lexicoanelor şi, mai ales, absenţa unui public cultivat (uneori, paradoxul mergea pînă la existenţa unor ziare fără ziarişti: Kogălniceanu i se plîngea lui Ion Ghica, într-o scrisoare din 22 august 1844, că nu avea articole pentru *Propăşirea* şi trebuia să scrie singur întreaga gazetă[35]). Articolele informative, pe înţelesul tuturor, erau o raritate, drept pentru care puţinele noastre publicaţii ale începuturilor îşi preluau uneori reciproc textele de succes (în 1848, *Curierul românesc* relua rapid din *Gazeta de Transilvania* articolul lui Bariţiu „Partidele politice”), Kogălniceanu şi Bălcescu publicau în *Propăşirea* articole documentare, iar *Poporul suveran* începe, din numărul 14/1848, rubrica foarte revelator intitulată „Constituţia esplicată într-o şcoală de sat”[36].

Dar discursul social-politic, alături de întreaga limbă, avea nevoie de o strategie mult mai radicală pentru a-şi duce la îndeplinire funcţia esenţială – comunicarea. Practic, orice articol reclama un volum de note infrapaginale care ar fi depăşit volumul textului însuşi: cuvintele îşi dibuiau căile de a se insera în limba naturală; erau, asemeni limbii, *in*

statu nascendi, se transformau continuu, împreună cu întreaga civilizație românească. Nu e o exprimare plastică în afirmația de mai înainte, nu e nici măcar o preluare a scepticismului criticii filozofice a limbajului – așa cum s-ar putea crede după aluzia la concepția lui Fritz Mauthner privind instabilitatea limbajului[37]. Fiindcă nu mă interesez aici pur și simplu de caracterul esențialmente metaforic și ambiguu al limbii, care contrabalansează natura socială a oricărui limbaj, ducînd la impas : în mod evident, doi oameni nu concep niciodată același lucru cu ajutorul *cuvintelor*.

Părerea mea este în același timp mai puțin filozofică și mai extremistă : în evoluția unei culturi, limba traversează uneori crize de creștere – Mauthner susține că limbajul e suficient de bun (suficient de clar, de pildă) pentru nevoile pragmatice cotidiene, dar are mică valoare ca instrument de cunoaștere și înțelegere a lumii (chiar dacă s-ar putea ajunge la o cunoaștere obiectivă, aceasta nu ar putea fi exprimată !) ; eu consider că în anumite cazuri limbajul devine suficient de aproximativ și de haotic pentru a obstacula chiar bunul mers al vieții zilnice[38]. Desigur, limba naturală nu e la fel de rigidă ca un limbaj de computer și, într-un anumit sens, „la confusion de la langue *est* la langue", „le langage *est* en fait une tour de Babel"[39] ; dar confuzia imanentă a oricărui idiom caută a fi moderată de o critică.

Confruntați cu sfidarea confuziei, numeroși români au trăit dramatic întîlnirea dintre pulsiunea scripturală și limitele limbii lor. Este celebră obsesia unor cărturari din secolul trecut legată de „neajungerea" limbii materne, o obsesie cel puțin la fel de rezistentă ca insistența altora de a căuta, în spiritul acelor timpuri, *geniul* românei, *firea* ei (eventual pentru a-i demonstra *excelența*)[40]. Dinicu Golescu s-a văzut chiar obligat să treacă la greacă pentru a-și continua memorialul de călătorie, chinuit de căutări

zadarnice în fondul lexical neaoș și de obositoare digresiuni care să explice cititorilor săi cuvinte dintre cele mai banale în lumea pe care o vizitase (*statuie*: „trup de om lucrat sau de marmură, sau de aramă, sau de orice alt metal” etc.). Peste cîțiva ani, Gh. Asachi își povestea impresiile din Rusia („Extractul din jurnalul călătoriului moldovan”, serializat în *Albina românească*, nr. 74-94/1830) într-o proză încărcată de paranteze explicative: arhitectura palatului imperial de la Gatcina „este regulată și măreață, cuprinzînd frumoase apartamenturi, galerii de cadre și statuie (chipuri cioplite de marmură), cu multe alte lucruri prețioase. Grădina foarte întinsă este orînduită în gust englizesc și se prerîurează de multe canaluri, peste carile punți maiestroase de granat (un feliu de piatră stîncoasă roșie ori vînătă) sau de fier vărsat leagă comunicația aleilor (drumuri între copaci)”. Corespondența lui Kogălniceanu, aflat la studii în străinătate, cu familia, abundă în același tip de explicații: *„poste restante*, adecă poștă șăzătoare, căci atunce răvașul rămîne la poștă pînă cînd voi veni ca să-l iau”, „arsenalul, adecă armăria, unde sînt tot felul de arme și îmbrăcăminte oștășăști, veche și nouă” etc. Dacă Asachi explica termeni ca *elefant, schelet, colosal, expoziție, brut, elastic*, tînărul Kogălniceanu explică *fluviu, populație* etc.[41]

Revenim la periodice, despre care am văzut că s-ar putea citi ca un fel de *Bon usage* al epocii. Termenii circulă cu note de subsol, paranteze, explicații perifrastice, sinonime neaoșe; textul social-politic, textul cultural în genere, funcționează la limita unei programatice redundanțe, fiind livrat împreună cu propriul său cod de lectură. Un asemenea text, care pentru noi frizează tautologicul, se autocitea, se autointerpreta, rămînînd subiectul oricărei alte manipulări ideologice; autorul, care își impunea *parti pris*-ul ideologic prin chiar selecția termenilor (optînd între sinonime parțiale atunci cînd

nu impuneau pur și simplu creații personale, adaptări ale neologismelor), își manipula, în consecință, publicul. Că nu e aici nici o exagerare, ne convinge Heliade: „știind că se lucrează Regulamentul organic, ce era să ne aducă atîtea foloase, și cu lucrurile cele nouă ce aducea cu dînsul aducea asemenea și o mulțime de vorbe necunoscute, am hotărît între celelalte slujbe ale *Curierului* și aceasta de a se face un înaintemergător al Regulamentului organic. Băgam într-adins vorbe de ale Regulamentului prin fraze, precum *deputat, procuror, tribunal, instanțe, reciproace* ș.c.l., ș.c.l., numai ca să am prilejul a le tălmăci și a familiariza cu dînsele pe cititori, încît, cînd va veni Regulamentul, să fie înțeles în oarecare chip". Se poate conchide, împreună cu Ștefan Cazimir, că „folosirea procedeului depășește cadrul aleatoriu și capătă aspect programatic"[42].

Tehnic, glosarea se făcea în două moduri: fie prin punerea în paranteze a unui termen vechi sau relativ vechi, fie prin punerea în paranteze a unui neologism. Parantezele continuă să apară pînă spre finele perioadei în discuție, extinzîndu-se de la un cuvînt (considerat sinonim) pînă la dimensiunile unei propoziții; prin apoziționare cu *adică* ori *sau*, glosarea iese frecvent din paranteze în toată producția ziaristică a începuturilor. La limita dintre glosare și definire propriu-zisă, găsim notele de subsol; ele nu sînt doar glose ce limpezesc semantismul termenilor, ci au în plus remarci filologice mai generale, nu rareori destinate a uniformiza uzajul în diferitele regiuni locuite de români (o dovadă în plus că periodicele se adresau tuturor românilor, oriunde s-ar fi aflat ei). De pildă, în *Gazeta de Transilvania* se explică în subsol termenul *România*, prea nou în 1838 pentru a fi considerat perfect inteligibil: „Patrioții de acolo, voind a-și numi patria cu o vorbă, zic *România* în loc de Valahia, căci românul nu știe cu cine vorbești cînd îi zici Valah". Programul de

unificare a limbii din diferitele provincii este bazat și pe optimismul funciar al cărturarilor încă influențați de *Aufklärung*: *Gazeta de Transilvania* face în 1841 o notă de subsol pentru *seanță*: „Ce zic în Moldova-România «seanță» după franțozește, noi zicem «sesie» după lătinește. Dumnealor «sesie» numesc decursul întreg a unei adunări naționale. *Nu face nimic, mai tîrziu poate că vom veni tot la una*" (s.m.)[43].

Ar fi încă multe de spus despre *febra filologică*. Ceea ce reținem încă, în interesul unei hermeneutici a românității, este răspîndirea de massă a intuiției că limbajul e o producție *Erzeugung)*, nu un produs *(Erzeugtes)*, ca să preluăm celebra distincție operată de Wilhelm von Humboldt. Nu trebuie să se creadă că simțul comun opera automat în epocă tocmai în direcția acestei dihotomii (susținută în zilele noastre cu atîta forță de Noam Chomsky): cîtă vreme reflecția asupra limbii nu depășește cadrul teologiei, percepția limbii ca realitate imuabilă (după modelul textului sacru, absolut static și neamendabil) se răsfrînge și asupra oricărei *sermo vulgaris*. Evoluția materialului lingvistic este o idee neașteptată, care se leagă inextricabil de fundalul ei luminist-romantic. Să ne amintim cîtă surpriză a produs elogiul făcut neologismelor de puristul Fénelon (altminteri un scriitor care nu prea inova lexical), în splendida *Lettre sur les occupations de l'Académie française!* La români ca și la alții, meliorismul lingvistic și meliorismul social-politic, etic, epistemologic sînt de nedespărțit: utopia limbii este doar una din fațetele utopismului. E nevoie, cum am mai văzut, doar ca indivizi capabili să asiste limba în procesul ei de autoproducție[44]. Ei nu au decît să-și lase capacitatea înnăscută de invenție lingvistică într-un contact modelator cu structurile verbale aflate în circulație[45].

În această *beție a posibilului*, ce caracterizează perioadele de prefaceri fundamentale, nu e de mirare că limba română se babeliza, în primul rînd datorită

lipsei mecanismelor instituționale regulatoare. Nu vom fi surprinși nici să găsim în scrierile vremii glose inexacte, sinonimii dubioase, și chiar de-a dreptul fanteziste (ca la Anton Pann, cum observa Ștefan Cazimir): româna operează în prima jumătate a secolului precedent cu o sinonimie *sauvage*, o *sinonimie de tranziție*. Nu era momentul pentru rigoare! Și, ca să îmi duc gîndul pînă la capăt, uzajul rabelaisian al limbii (în sensul moralei dominante în abația Thélème), acest spirit feyerabendian *avant la lettre (anything goes*, o știm, e singurul principiu care nu inhibă progresul![!46]), nu a rămas fără urmări pe termen lung: și astăzi, la mai bine de un secol de la cristalizarea limbii noastre într-o formă clasică, dadaismul involuntar – folosirea improprie, prea „creatoare” a limbii – reclamă o hermeneutică. Auspiciile începuturilor se dovedesc cruciale[47].

3. Factorul decisiv: inteligheția

Cu apariția periodicelor și marea infuzie de neologisme care a urmat, limbajul social-politic românesc sparge granițele sistemului lexical tradițional și se înscrie definitiv pe calea modernizării. În primul deceniu al Regulamentelor organice au loc marele declin al lexicului feudal-fanariot („marca” feudalității, cum observa Rodica Bogza Irimie[48], nu va dispărea totuși prea iute), mutații semantice, fonetice și morfologice. Paradoxul Regulamentelor – acte care modernizează pe de o parte, sînt conservatoare pe de alta – se regăsește în limbă. Inovația nu putea fi radicală (gîndind în spiritul *Worter und Sachen*, înțelegem că lucrurile vechi cereau și cuvintele vechi, oricît s-ar fi străduit oamenii să le uite): lexicul legat de privilegiile boierești rămînea împreună cu privilegiile, grecismele și turcismele persistau, rusismele penetrau mai întîi în

comunicatele militare, în corespondența autorităților militare (chiar românii, „tactic”, le adoptau), iar neologismele latino-romanice, în parte termeni de circulație internațională, intrau și prin filiera limbii ruse, dar și prin împrumuturi directe (reamintesc aici în treacăt cîtă cerneală a curs în istoria limbii noastre în privința *limbilor-intermediar* : neogreaca, rusa și altele ; problema este complementară cu *etimologia multiplă*).

Tabloul înnoirii noastre prezintă, între alte particularități, pe aceea a numărului foarte redus de creații lexicale prin calchiere – derivarea nu era, singură, în măsură să tempereze năvala neologismelor. Așa cum remarcă Bochmann, factorii lingvistici interni nu pot explica satisfăcător fenomenul – observația este a unui german, să nu uităm, un vorbitor al unei limbi care a reușit să dubleze aproape toate neologismele cu propriile creații[49]. Explicația principală e de natură socio-culturală, consideră autorul pe bună dreptate : prin manipulare ideologică, un grup consistent de vorbitori cu acces la noile mijloace de comunicare imprimă cuvintelor o coloratură exterioară proprietăților lingvistice. Acest grup, despre care voi încerca să scriu în continuare, este *intelighenția*. Prin acțiunea ei, nu se hotărăște doar natura funcțională a termenilor social-politici (cum ar fi semul de stratificare „politic”[50], despre a cărui istoricitate nu e cazul să mai adăugăm detalii ; la fel, condiționarea sa ideologică e evidentă), ci și o calitate extralingvistică specială, în care deslușim una din premisele genului epidictic : *conotația de identificare ideologică*.

Într-adevăr, chiar înainte ca toate aceste neologisme să se structureze într-o scriitură (în sensul dat de Barthes termenului), ele încep să funcționeze social ca un fel de *parolă*. E încă o parolă timidă și indistinctă, fiindcă ea nu vectorizează o acțiune, nu asigură desfășurarea unui eveniment ; ceea ce face

însă, și face foarte bine, este să-i identifice (cu avantaje și riscuri, ca orice trecere prematură din eso- în exoteric) pe agenții potențiali : ea ordonează în planul discursului ceea ce nu e decît *comunicare*, dar pregătește ceea ce urmează să devină *comunitate*. E destul să citim arzurile boierești ori memoriile de la 1821-1823, proclamațiile ori scrisorile, jurnalele intime ori gazetele : aproape că putem urmări cum se coagulează o scriitură radical deosebită[51]. Turca, greaca nouă, slavismele (cele vechi ori cele noi, rusismele), dar și – lucru semnificativ pentru o *forma mentis*, asemeni alfabetului de tranziție[52] – neaoșismele ori calcurile sînt considerate tot mai mult reacționare, rămînînd mărci ale scriiturii *réac*. Neologismele latino-romanice, în primul rînd cele de proveniență franceză, sînt considerate progresiste, devenind mărci ale discursului novator, ale scriiturii revoluționare. Spune-mi cum vorbești, ca să-ți spun cine ești ! Interesant este că separația scriiturilor *avant la lettre* se face chiar în viața cotidiană, unde regăsim, transfigurată ca regulă mondenă, ca marcă a identității de salon, aceeași linie de demarcație : e șic, *de bon ton*, să știi franțuzește ori să-ți presari limba maternă cu franțuzisme ; e penibil, demodat să mai folosești grecisme ș.c.l. Schimbarea a fost destul de rapidă pentru ca revoluționarii de la 1848 să fi putut îmbrățișa pe rînd ambele mode. Literatura și teatrul primei jumătăți de veac XIX documentează, prin tipuri comice, această confluență între imitația mondenă și ideologie : *bonjuriștii* și *franțuzitele* duc luptă aprigă cu *tombaterele*.

Revenind la un nivel conceptual mai înalt, să reținem că, înainte de a-și pune în circulație cum se cuvine denotațiile, noile vocabule (cînd nu apar pur și simplu greșit „înțelese”) își manifestă dimensiunile conotative ; scriitura impură (ca orice scriitură, în fond) care va folosi aceste vocabule va fi cu necesitate ușor manipulabilă, va deveni materialul potențial al

unei *limbi de lemn*[53]. Să vedem în continuare cine ar fi capabil să construiască din elementele disparate un *text coerent*.

Misiunea aceasta va fi urmată de *intelighenție*. Termenul circulă destul de liber în literatura social-politică actuală, astfel încît va trebui să întîrziem puțin asupra sensurilor pe care le am eu în vedere. Altminteri, trecerea în revistă a datelor nu ne va face să progresăm în înțelegerea unui fenomen atît de complex[54].

Urmînd pe Alfred Weber[55], Karl Mannheim consideră că intelighenția este o entitate fără determinații sociale definitorii (sintagma lui Alfred Weber e *freischwebende Intelligenz*), „a relatively classless stratum which is not too firmly situated in the social order”[56]. Desigur, cei care alcătuiesc intelighenția nu sînt creați *ex nihilo*, dar mai important decît originile sociale diverse ale acestor oameni este factorul lor comun: ideile. Legătura diverselor pături de intelectuali este educația, care transmite (fiind o metonimie a societății) problematica socială. Activitatea intelectuală din societatea modernă nu mai e apanajul unor clase privilegiate, al unor caste (preoțimea, de exemplu), ci este exercitată de acest nou strat neatașat social, esențialmente independent de o clasă anumită și recrutat de pe o bază socială din ce în ce mai largă. Dintr-o asemenea conjunctură decurge determinarea cardinală a spiritului modern, care nu e închis și finit, ci dinamic, elastic, într-o permanentă stare de prefacere – ca răspuns la o problematică deopotrivă de dinamică. Cum se manifestă social intelectualii? În două moduri: sau (1) se angajează pentru o clasă anume, sau (2) devin conștienți de propria poziție socială și de misiunea implicită în ea. Situația (1), care e de departe cea mai curentă – găsim intelectuali în toate taberele – derivă din faptul că intelectualii se pot adapta la orice punct de vedere; ei devin astfel teoreticienii

tuturor, rămînînd totuși oarecum exteriori clasei pe care o servesc, priviți fiind cu suspiciune de aceasta (de aici, fanatismul unor intelectuali, care se radicalizează pentru a depăși impasul neîncrederii și toate complexele legate de el; prezența intelectualilor în conflictele dintre clase explică și tendința ca tradiționalele conflicte de interese să apară drept conflicte de idei. Situația (2), mult mai rară (dacă nu cumva de-a dreptul intruvabilă), îi aduce pe intelectuali în postura de slujitori ai cerințelor proprii vieții intelectuale, în postura de gardieni ai bunului mers al propriului lor sistem intelectual. În fine, Mannheim, aflat pe cale de a fundamenta o sociologie a cunoașterii, consideră că inteleghenția este singurul grup apt de a depăși îngustimea perspectivei de clasă pentru a se ridica la generalitate, la înțelegere de ansamblu. Cum, prin educație, inteleghenția este familiarizată cu totalitatea problemelor societății și cum, pe deasupra, nu e orbită de interese subiective, ea poate pune activitatea socială și politica pe baze obiective, științifice[57].

Acest portret măgulitor al inteleghenției a fost infirmat foarte tranșant de studiile lui Alain Besançon[58]. Besançon se ocupă de inteleghenția rusă, singura vrednică de acest nume potrivit autorului francez. Astfel, generația lui Bakunin, Bielinski și Herzen (mediul lor, mai precis) nu se definește printr-un corp de doctrină, deși are contacte cu liberalismul, ci în raport cu statul (pe de o parte), cu economia și proprietatea (pe de altă parte), esența sa fiind socială (p. 117). Inteleghenția rusă apare începînd cu 1850, cînd se naște „un milieu de type nouveau, dont l’essence n’est pas séparable des idées qu’il fait siennes, dont il se fait le porteur, le diffuseur” (p. 117). Dacă admitem că inteleghenția rusă poate servi de paradigmă (p. 118) – și măcar în estul Europei, aceasta nu este o premisă abuzivă –, atunci admitem cele trei precondiții necesare emergenței unei inteleghenții

(dispariția inteligheției – care, prin natură, nu e un tip social permanent – prin aceeași ideologie care îi dă naștere nu ne interesează aici – *cf.* p. 137) : (1) existența unui sistem de educație național organizat cu un control al statului asupra tuturor filierelor de educație paralele (p. 118) ; (2) incapacitatea societății civile de a impune acestor tineri care s-au desprins din ea niște valori și niște rațiuni de a fi (p. 119) ; (3) criza vechiului regim, în sens larg (p. 120). La cele trei precondiții necesare, dar nu și suficiente, se adaugă o alta, extrem de importantă : *prezența ideologiei* (definită tot în sensul mai restrictiv al cărui teoretician este Besançon). Funcția ideologiei e triplă : (1) definește contururile inteligheției (principiul de coeziune e, o știm, pur intelectual, fiindcă apartenența la o doctrină desocializează) ; (2) asigură coerența inteligheției în raport cu statul (ea poartă un sistem complet de societate, un nou regim politic, noi raporturi între cetățeni, o nouă cultură) ; (3) protejează inteligheția în raport cu societatea civilă – inteligheția s-a desprins de societatea civilă, dar aceasta din urmă tinde s-o reintegreze (pp. 122-124).

Cu deosebiri pe care nu este nevoie să le detaliez – fiind vorba de o istorie recentă și bine cunoscută –, modelul Besançon al inteligheției are o mare valoare euristică pentru studierea modelului românesc. Acesta din urmă datorează mult influențelor de tot felul, întîi și întîi occidentale. Dar e interesant că și în Rusia, și în Principate, zone europene „înapoiate”, a putut lua naștere tipul uman care avea să domine secolul XIX și pe cel următor – și încă înaintea altor națiuni ! Explicațiile țin de întrunirea precondițiilor, precum și de contextul în care precondițiile au operat. Astfel, precondiția (1) a fost întărită în Rusia prin situarea sistemului de educație într-un cîmp conflictual avînd drept antagoniști statul și societatea civilă ; pe de altă parte, a contat enorm că formarea cadrelor era un substitut al

societății civile (pe care a sfîrșit prin a o întări, făcînd-o „conștientă”, [p. 119]; în opinia mea, tot așa a și contribuit la atomizarea ei). La rîndul ei, precondiția (2) se completează cu mențiunea că, sub Nicolae I, nobilimea slăbește, pierzîndu-și încrederea în sine și străvechiul *esprit de corps*[59], tinzînd să fuzioneze cu tinerii instruiți în serie prin gimnazii și universități (p. 119). Așa a luat naștere „un *tiers état russe*, composé des nouvelles professions libérales, des enseignants, des journalistes, des techniciens, à l'intérieur duquel se cristallise l'intelligentsia” (p. 119; s.m.). Pentru a termina cu situația din Rusia, precondiția (3) a făcut ca societății civile, instruită de stat într-o manieră europeană, să-i apară tot mai bizare și mai inacceptabile rînduielile atît de puțin potrivite cu spiritul european occidental (p. 121).

Păstrînd în minte modelul inteligheției propus de Besançon, să ne oprim și asupra modelului românesc al formării intelectualilor din sud-estul european în secolul XIX, așa cum a fost el conturat de Elena Siupiur[60]. Autoarea analizează, pe baza unei materii prelucrate matematic (de Valentina Moise), procesul de formare a inteligheției (în sensul larg, vag al termenului – cel care circulă în ansamblul literaturii social-politice), conchizînd că, treptat, „procesul de formare a intelectualilor a intrat tot mai mult sub influența legilor interne ale culturii, detașîndu-se de puterea determinativă a factorilor externi, proprii începuturilor” (1985: 245). Chiar de la începutul secolului XIX, pe cînd influența factorilor externi era considerabilă, iar legile interne ale culturii acționau încă timid, orientarea profesională s-a aflat atît sub influența „nostalgiilor de clasă și a imperativelor sociale și politice ale vremii”, cît și – fapt semnificativ pentru debutul procesului de autonomizare și structurare după principii proprii – sub influența unei „intuiții empirice”(1985: 294).

În opinia mea, această „intuiţie empirică" era un factor de coagulare, sub înrîurirea ideologiei incipiente, a celei de-a doua căi de acţiune intelectuală din teoria lui Mannheim, pe care am putea-o sintetiza ca *prise de conscience*. Dacă traducem acest proces în termenii culturii noastre, obţinem *cristalizarea mesianismului*, mai bine zis extinderea lui de la indivizi izolaţi (vechii noştri cărturari) la un grup (inteligheņtia). Mesianismul („utopic", „pozitiv" etc.[61]) va rămîne o marcă esenţială a inteligheņtiei noastre pînă astăzi, cunoscînd cele mai diverse variante, dar păstrînd din anii aurorali ai primei jumătăţi de veac XIX un element central: „fascinaţia culturii ca dialog politic cu societatea"[62]. Există explicaţii locale foarte clare pentru mesianism, dar nu trebuie să neglijăm nici integrarea mesianismului inteligheņtiei noastre în ideologia rezultată din coruperea reciprocă a gîndirii creştine şi romantismului, cu elemente de *Aufklärung*[63]. Scriitura revoluţionară face dovada lingvistică a acestor interferenţe. Tranziţia clerului spre activităţile laice (în primul rînd spre învăţămînt)[64], cu deosebire în Transilvania şi în Bucovina, marele număr al intelectualilor laici educaţi de cler, caracterul tradiţional al vieţii româneşti (care făcea din discursul cu aparenţe bisericeşti un mijloc ideal de comunicare), toate sînt raţiuni întemeietoare ale mesianismului.

Să urmărim acum cîteva dintre precondiţiile genezei inteligheņtiei. La români, arată Elena Siupiur, procesul formării intelectualului, al apariţiei profesiunilor intelectuale moderne, este inseparabil de instituţionalizarea culturii şi a muncii intelectuale, de etatizarea treptată a majorităţii instituţiilor de cultură (pe tot parcursul secolului trecut), de trecerea intelectualilor în conducerea instituţiilor politico-administrative. Mai ales începînd cu 1830, intelectualii pătrund în organele puterii de stat: toate cele 15 guverne româneşti dintre 1866-1878

sînt formate din intelectuali (1987: 438); din 3.000 de intelectuali înregistraţi de Elena Siupiur pentru secolul trecut, 888 (30%) deţin funcţii politice în stat (1985: 233). Perioada în discuţie şi cea de pînă la finele secolului sunt marcate de transferul de autoritate şi responsabilitate social-politică de la clasele politice tradiţionale la pătura intelectuală (1987: 439-440); totul se întîmplă atît de ineluctabil şi pe suprafeţe sociale atît de mari, încît se ajunge ca puterea politică să fie implicată ca o calitate *profesională* a intelectualului (1987: 451)!

Cu toate acestea, din cauză că delimitările sînt în primul rînd teoretice, culturale (şi nu de clasă: a se vedea cazurile de mari boieri instruiţi, care se comportă ca intelectuali, *cf.* 1985: 231), inteligheţia noastră „se află, inevitabil aproape, în contradicţie cu organizarea socială contemporană" (1985: 234). Coeziunea internă şi ţelurile specifice ale inteligheţiei prevalează, iar participarea la acţiunea politică (în vederea căreia românii se îndreaptă către profesiunile intelectuale ce se desfăşoară în forum, v. 1985: 233) nu-l face pe intelectual să pactizeze programatic cu *establishment*-ul. E fascinant cum aceşti intelectuali din prima generaţie[65] reuşesc în scurtă vreme să impună ca ideal al omului social tocmai tipul intelectualului: fie un *om cultivit* (Bariţiu), fie *oameni învăţaţi şi voitori de îmbunătăţiri* (Diamant)[66]. Şi e cel puţin la fel de interesant că nici clerul, nici boierimea nu obstaculează acest proces, care e şi acela al trecerii definitive a burgheziei pe poziţia de principală sursă a elementelor ce intră în inteligheţia (1987: 451).

Căpătînd „o încadrare funcţională în viaţa obştească"[67] prin instituţionalizarea culturii (regimurile regulamentare încurajează formarea instituţiilor, ţinînd însă ca ele să nu se emancipeze de sub controlul de stat), actul de cultură asigură o identitate socială centrală, scoţîndu-l pe intelectual din

marginalitate. Euforia acestei noi poziții este însă bine temperată, în planul discursului social-politic, de cenzură. Este prin urmare greu de știut ce contururi ar fi căpătat în epocă o scriitură revoluționară lipsită de constrîngeri și dependentă doar de realități lingvistico-sociale obișnuite. Fiindcă oricîte subterfugii ar găsi cei ce folosesc terminologia social-politică (Diamant profita de faptul că *soțietatea* evoca oficialității o experiență a fratelui domnitorului; Heliade tipărea chiar textul actelor oficiale în două versiuni, una pentru ochii stăpînirii, alta – cu modificări minime, dar de mare importanță – pentru public), ei nu pot evita o rescriere a proiectelor lor într-o limbă cît mai neutră.

Astfel, prin cenzura adusă de orînduirea regulamentară, se adîncește prăpastia dintre gînd și vorbă pe care Paul Cornea o descoperea pentru epoca 1780-1821: „fără a mai vorbi de limitele dictate de pauperitatea limbii, de lipsa vocabularului și rigiditatea sintaxei, cerința de a nu depăși nivelul de înțelegere al cititorilor, de a nu contraria biserica, nici «opinia» celor de sus, nici ideile politice dominante îi obligă pe autori să producă mai mult pentru sertar. Astfel, ceea ce se scrie e departe de a exprima potențialul de sensibilitate și inteligență existent în lumea românească dintre 1780-1820, e numai ce rămîne după ce «intenția» traversează vămile succesive ale politicii, moralei sociale și limbajului”[68]. E suficient să ne amintim că trei luni de libertate a presei (în timpul guvernului revoluționar muntean) au însemnat mai mult, sub raportul circulației termenilor social-politici, decît ani întregi de exprimare publică stînjenită. Prin urmare, ne putem explica și următorul paradox, sesizat de Paul Cornea: „După 1830, manifestările de critică a ordinii sociale și a sistemului politic par să-și piardă din vehemență și amploare, tinzînd, în orice caz, să evite abordarea frontală a neajunsurilor și formelor

publicitare fățișe”[69]. Pe de altă parte, înțelegem de ce, contrar tuturor premiselor (exceptînd cenzura, desigur) – radicalizarea intelighenției, rafinarea discursului social-politic etc. –, „oamenii se retranșează în duplicitate”, iar critica socială se literaturizează, devenind alegorie, fabulă etc.[70] Aceasta în ciuda unei situații care putea stimula discursul social-politic: „caracterul de masă al subversiunii ideologice”[71].

Analizînd constituirea limbajului social-politic în cultura română modernă, întîlnim și chestiunea de principiu a caracteristicilor dicțiunii intelectuale. Aceasta din urmă e singura care își asumă sarcina elaborării experienței comune (putem citi asta și în sensul în care Mannheim vorbea de șansa intelighenției de a elabora o sinteză), dar, prin ea însăși, e o experiență separată, inaccesibilă tuturor. Dicțiunea intelectuală „est la seule à parler de ce qui concerne tous et de ce qui importe à tous, mais elle le fait de façon telle que peu de personnes peuvent le reconnaître en dehors du petit groupe de ceux qui y contribuent. Elle a par nature un objet exotérique et un propos ésotérique. Et cela parce que *la parole intellectuelle traite le commun en le transformant en général*”[72]. Prin această transpunere a comunului în general (care deschide cunoașterea abstractă), intelectualul se izolează de societatea civilă – cazul extrem fiind filozoful care se adîncește în problematica și discursul esențelor ultime. Societatea civilă privește cu automată suspiciune pe acești fii ai săi care nu îngroapă talantul (revin la problematica intelectualului „colaboraționist”/„angajat”), fiindcă ea trăiește în imanent și finit, iar intelectualul tinde, prin însăși natura sa, spre transcendent (demitizat ori nu) și infinit.

Limba naturală, suficientă în sfera privată, se dovedește a fi depășită de ansamblul problematicii sociale (nu are o terminologie juridică, în primul rînd), astfel că societatea civilă se vede dublu

amenințată de intelighenția: în domeniul practic și în spațiul simbolic al limbajului. Așadar, societatea civilă are de apărat atît bunuri palpabile și relații, cît și propria limbă, asaltată de limba ideologizată a intelighenției; altminteri, experiența alterității nu mai poate fi comunicată, individul e izolat de ansamblul societății civile (dacă mai putem vorbi de individ atunci cînd *self*-ul, atît de condiționat lingvistic, nu se poate cristaliza, atunci cînd societatea civilă nu mai este decît o massă atomizată), societatea civilă, sau ce mai supraviețuiește din ea, „demeure plongée dans la marasme parce que la communication des pensées comme des biens y est bloquée”[73].

Pentru a ieși din criza relației cu societatea civilă, intelighenția trebuie să traducă în termenii finitudinii țelurile sale infinite, adăugînd strategiei de a vorbi în numele societății civile (de cele mai multe ori, se operează o selecție: clasa, Poporul etc.) un întreg discurs social-politic (și: etic, spiritual etc.) tentant și ușor inteligibil.

O altă relație dificilă este, ne amintim, aceea a intelighenției cu statul: în principiu, cei doi termeni ai relației trebuie să angajeze o luptă pentru putere. Avem, socotind ambele polarități evocate, o structură ternară, debușăm asupra problemei tradiționale a trifuncționalității. Dar, înainte de a urmări o eventuală schemă tripartită în societatea românească a secolului XIX, să vedem cum s-au soluționat conflictele virtuale ale celor trei factori virtuali de concurență; dintre multiplele aspecte ale formelor specifice spațiului nostru istoric, esențiale sînt următoarele: (1) spre deosebire de Rusia (dar ca în Franța și Germania), intelighenția noastră nu și-a fasonat o ideologie rigidă în prima jumătate a veacului XIX, reușind o sinteză contradictorie de elemente disparate (luministe, romantice, revoluționare, moral-religioase); (2) în consecință, ea nu și-a rupt

total legăturile cu societatea civilă – nici în planul acțiunilor, nici în planul discursului ; (3) slujind ideea națională (generatoare a mesianismului), inteli-ghenția română a găsit astfel o punte de întoarcere spre stat și societatea civilă ; (4) astfel, după criza de la 1848, inteligheнția va fi aproape complet reabsorbită de societatea civilă și stat : finalmente, se vădise că divergențele erau mult mai mici decît acordul ; se vădise, pe de altă parte, că divergențele erau pasagere și negociabile, iar acordul – prin ideea națională – era etern și deasupra tuturor, ca o garanție a existenței.

Note

1. *Le Degré zéro de l'écriture* (1953), Paris, Éditions du Seuil, Collection Points, p. 22. Pentru accepția specială a termenului *écriture* (ca act de solidaritate istorică, plasat între limbă și stil), v. mai ales pp. 11-17 („Qu'est-ce que l'écriture ?").
2. *Cf.* „La méthode, c'est le chemin *après* qu'on l'a pacouru". Georges Dumézil a așezat această frază a marelui sinolog Marcel Granet în fruntea operelor sale. La noi, cel care a folosit-o e Adrian Marino (o citează în *Comparatisme et théorie de la littérature*, Paris, P.U.F., 1988).
3. *Dezvoltarea limbii literare române în a doua jumătate a secolului al XIX-lea*, București, 1904, p. 220.
4. *Apud* Ștefan Cazimir, *Alfabetul de tranziție*, București, Cartea Românească, 1986, p. 13.
5. Ștefan Cazimir, *op. cit.*, p. 83. Autorul, în spiritul întregii cărți, face la pp. 82-83 o analogie între situația limbii și a portului în primele decenii ale secolului XIX (analogia apărea și în epocă, între alții la N. Istrati și Heliade).
6. Asemenea fenomene aberante nu au scăpat nici observatorilor străini care cunoșteau condițiile formării

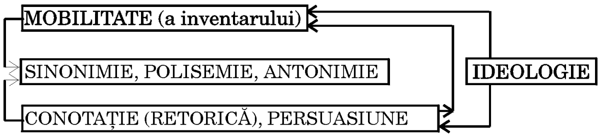
intelectualilor români. Patrick Harry Griffin, de pildă, înregistrează deopotrivă tendința unor fii de boieri (instruiți în greacă și/sau franceză) de a-și deprecia limba maternă, ori aceea de a admite cunoașterea ei insuficientă. V. cartea sa *Fathers and Sons in Nineteenth-Century Romania : A study of Generational Thinking*, University Microfilms, Inc., Ann Arbor, Michigan (Ph. D. Dissertation, University of Southern California, Los Angeles), 1969.

7. Traducerea intralingvistică rămîne totuși necesară pînă spre finele perioadei de care mă ocup aici (ea apare și în secolul nostru, chiar în opere de ficțiune : Caragiale, Rebreanu). V. studiul meu „Utopie et révolution. Idées européennes, expériences roumaines", partea a III-a, în Al. Zub (ed.), în *La Révolution française et les Roumains*, Iași, 1989, pp. 285-310. *Supra*, versiunea românească. Pentru problematica înrudită a înțelegerii ca traducere, v. George Steiner, *După Babel. Aspecte ale limbii și traducerii* (1975), trad. de Valentin Negoiță și Ștefan Avădanei, București, Univers, 1983, pp. 17-77. În perioada la care mă refer, mai cu seamă în ultima ei parte, conversația obișnuită putea conduce la termeni și sintagme care solicitau veritabile calități de traducător.

8. O bibliografie selectivă a lucrărilor privind limbajul social-politic al epocii în discuție s-ar întinde pe multe pagini, drept care nu-și poate găsi locul aici. Mă voi mulțumi să indic doar cîteva titluri, cu un foarte succint comentariu. Cea mai importantă lucrare este, de la distanță, cea a lui Klaus Bochmann, *Der politisch-soziale Wortschatz des Rumänischen von 1821 bis 1850*, Berlin, Akademie-Verlag, 1979. Bochmann se referă de fapt și la perioada anterioară anului 1821, ajungînd înapoi în timp pînă la Dimitrie Cantemir ; pentru indicații de metodă și ansamblul temei, v. bibliografia de la pp. 6-10 (în notele care însoțesc prezentarea problematicii și a stadiului cercetării ; cu foarte mici excepții, sinteza bibliografică a lui Bochmann rămîne valabilă și în prezent). Rodica Bogza Irimie și-a publicat în 1979, la Universitatea din București (multiplicat), teza de doctorat, *Termeni*

politico-sociali în primele periodice româneşti. Cercetătoarea se opreşte asupra perioadei 1820-1848, se bazează pe metodologia lingvistică franceză de tipul Jean Dubois (*cf. Le Vocabulaire politique en France de 1869 à 1872*, Paris, Larousse, 1962 şi lucrările centrului de cercetare a lexicului politic al ENS de la Saint-Cloud). Ca şi Klaus Bochmann, Rodica Bogza Irimie îşi încheie contribuţia cu un preţios glosar al termenilor studiaţi, făcînd foarte rapidă şi eficientă consultarea materialului. Pentru a nu intra în amănunte metodologice şi bibliografice, nu mă voi opri asupra cercetărilor de semantică istorică plasate în linia Şcolii de la Annales (v., ca exemplu ilustrativ, Philippe Bénéton, *Histoire de mots : culture et civilisation*, Paris, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1975, mai cu seamă pp. introductive, 11-22, precum şi bibliografia – „Utilajul lingvistic şi lexicografic" –, pp. 151-156) ori în descendenţa şcolilor germană şi anglo-americană. La noi, Ştefan Lemny (v. *Originea şi cristalizarea ideii de patrie în cultura română*, Bucureşti, Minerva, 1986 ; *cf.* recenzia mea cu accent asupra metodei, „Istoria cuvintelor sau istoria ideilor ?", în *Viaţa studenţească*, nr. 1, 7 ian. 1987, p. 9) a dat cea mai importantă monografie a unui termen social-politic. În ultimii ani, un colectiv de la Institutul de Studii Sud-Est Europene din Bucureşti, coordonat de Alexandru Duţu, abordează problemele lexicului social-politic în cadrul temei *Viaţa intelectuală la români în secolele XVII, XVIII şi XIX* ; iată numele colaboratoarelor : Lia Brad-Chisacof, Anca Ghiaţă, Eugenia Ioan, Zamfira Mihail, Emanuela Mihuţ, Lidia Simion, Cătălina Vătăşescu (cercetarea lor comună are genericul „Lexicul socio-politic în limbile sud-est europene în secolul al XIX-lea"). Publicaţii mai importante ale colectivului : Zamfira Mihail, „Idéologie, mentalité – expression linguistique", în *RESEE*, XXII, 2, 1984, pp. 133-144 ; Lidia Simion, „The Modernization of the Social-Political Vocabulary as Reflected in the Romanian Press of the First Half of the 19th Century" (pp. 27-33) şi

Lia Brad-Chisacof, „The Language of Tudor Vladimirescu's and Alexander Hypsilanti's Revolutionary Proclamations" (pp. 35-42), ambele în *RESEE*, XXVI, 1, 1988. Din aceeași preocupare lexicologică subsumată istoriei mentalităților rezultă și contribuțiile apărute în revista citată, în anii 1979-1980. Lucrările lingviștilor sînt în general structuraliste, multe influențate de modelul analitic al limbajului social-politic propus de Ion Coteanu (v. în special numărul tematic din *Analele Universității din București*, Seria Limbă și Literatură, XXVII, 1978). Reproduc aici modelul Coteanu:



În fine, dintre cercetările lingvistice asupra lexicului social-politic sprijinite mult pe istorie, v. Vasile Arvinte, *Român, românesc, România. Studiu filologic*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1983.

9. Bochmann, *op. cit.*, p. 10.
10. *Ibidem*, pp. 22-28.
11. *Ibidem*, p. 13. Bochmann, arătînd că vrea să corecteze imaginea prea schematică a proceselor de înnoire lingvistică, menționează și tendința cercetătorilor români de a supralicita modernizarea latino-romanică și de a neglija oarecum lunga perioadă de tranziție, în care toate elementele heteroclite au fost în uz.
12. *Ibidem*, p. 13.
13. V. Al. Graur, „Etimologie multiplă", în *Studii de lingvistică generală*, București, 1960, pp. 67-77 ; *idem*, „Din nou despre etimologia multiplă", în *Etimologii românești*, 1963, pp. 11-18. Asupra chestiunii s-au pronunțat și alții, între care Th. Hristea, G. Ivănescu, Iorgu Iordan.
14. Bochmann, *op. cit.*, p. 14.
15. Urmînd cercetările lui G. Matoré (din *Le Vocabulaire et la société sous Louis Philippe*, Paris-Lille, 1951 și

La méthode en lexicologie. Domaine français, Paris, 1963), Klaus Bochmann vorbește de *Schlüsselwörter* (cuvinte-cheie pentru înțelegerea unei problematici, cum sînt *nație* și *patrie*), *Schlagwörter* (cuvintele-cheie determină un cîmp conceptual lexical, fiind o cheie pentru înțelegerea unui întreg grup de concepte asociate; aceste *Schlagwörter* sînt cuvinte-cheie care au valoare emoțională mare, o semnificație complexă, comparabilă cu cea a unui ansamblu de postulate, o putere dinamizatoare implicită; ex.: *revoluție, constituție, împroprietărire*, la 1848), *Losungwörter* (cuvinte sloganizate, ca și cele dinainte, care însă par să rezume un întreg program politic, inteligibil și pentru masse: *slobozenie* în 1821, *dreptate, frăție* în 1846), *Modewörter* (termeni folosiți foarte intens într-o anumită perioadă, apoi abandonați ori folosiți mai puțin; de pildă, sub influența lui Michelet, Ledru-Rollin, Saint-Simon, cuvîntul *egoism* apare în 23 din cele 36 de articole și broșuri selectate în *Anul 1818* – observația este a lui Griffin, în *op. cit.*, p. 155). Clasificarea e amendabilă, desigur (de pildă, cum putem decide între *Schlagwörter* și *Losungwörter*?), dar are meritul de a oferi un criteriu de ordonare a materialului lexical.

16. Am folosit termenii *pidgin* și *creolizare* cu un sens „slab”, aproape figurat, pentru a da seamă de criza prin care trece limba română în epocă. Nici *pidgin*, nici *creole* nu pot constitui un model pentru evoluția limbii unei comunități europene, care, în plus, este atît de întinsă, dinamică și supusă influențelor externe. Într-un scop euristic, experimentul „insulei pustii” (propus de Bickerton, dar respins din considerente morale) tentează: pe o insulă pustie din Pacific, un număr de oameni vorbind limbi structural deosebite primesc un fond comun de 200 cuvinte, iar după un an se studiază *pidgin*-ul elaborat între timp. V., pentru complexa problematică sociolingvistică, Peter Muehlaeuser, *Pidgin and Creole Linguistics*, Oxford, Basil Blackwell, 1986.

17. Rodica Bogza Irimie, *op. cit.*, p. 115. *Cf.* p. 119.

18. *Ibidem*, p. 109. V. și pp. 110-114:

19. *Ibidem*, p. 111. Al. Graur consideră că acest sufix nu a funcționat în română, pe cînd Rodica Bogza Irimie citează atestări transilvănene.

20. *Ibidem*, p. 113.

21. Alain Besançon, *Les origines intellectuelles du léninisme*, 197, Paris, Calmann-Lévy, Coll. Agora, 1987, p. 67. Trad. rom. de Lucreția Văcar, Humanitas, 1993.

22. *Ibidem*, p. 357.

23. Paul Cornea, *Originile romantismului românesc. Spiritul public, mișcarea ideilor și literatura între 1780-1840*, București, Minerva, 1972, p. 469.

24. *Ibidem*, p. 469. *Cf.* pp. 470-483.

25. *Ibidem*, p. 188.

26. *Ibidem*, pp. 190-191.

27. *Ibidem*, p. 191.

28. *Ibidem*, p. 191.

29. Pentru o discuție a epocii de tranziție, cu exemple autohtone, v. Ștefan Cazimir, *op. cit.*, pp. 7-14. Pentru accelerarea istoriei, v. Al. Zub, „Ideea națională și accelerarea ritmului istoric”, în *Cunoaștere de sine și integrare*, Iași, Junimea, 1986, pp. 9-14.

30. *Apud* Ștefan Cazimir, *op. cit.*, p. 87 (s.m.).

31. V. ediția românească, în Platon, *Opere*, III, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1978, pp. 138-414 (interpretare de Constantin Noica, traducere, lămuriri preliminare și note de Simina Noica); problema care ne privește aici este expusă în paragraful 390 e.

32. *Logofăt* e unul dintre termenii social-politici și culturali cu veche atestare în limba noastră. *Logothet* și *logothesis* sînt comentate de Roland Barthes în cartea sa *Sade, Fourier, Loyola*, Paris, Seuil, 1971, p. 8-11. Pentru *logothesis* (instruirea unei limbi) în spațiul românesc (la Heliade), v. studiul meu „Un modèle d'utopie à l'œuvre dans les Principautés danubiennes”, în Al. Zub (ed.), *Culture and Society. Structures, Interferences, Analogies in the Modern*

Romanian History, Iași, Editura Academiei, 1985, pp. 87-99. Versiunea românească, *supra*.

33. *Apud* Paul Cornea, *op. cit.*, p. 478.

34. *Apud* Ștefan Cazimir, *op. cit.*, p. 124.

35. V. Ștefan Cazimir, *op. cit.*, pp. 76-77, care spune că, într-un fel, *Propășirea* era o „formă fără fond”.

36. V. Rodica Bogza Irimie, *op. cit.*, pp. 51-52.

37. Pentru geneza continuă a limbajului, Fritz Mauthner, *Die Sprache, Die Gesellschaft: Sammlung Sozial--Psychologischer Monographien*, Herausgegeben von Martin Buber, Bd. 9, Frankfurt/Main, Ruetten & Loening, 1906, p. 109.

38. *Cf.* Fritz Mauthner, *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*, Bd. 3, Stuttgart, J.G. Cotta, 1903, p. 646. Datorez descoperirea operei excepţionale a lui Fritz Mauthner (acum intrată într-un con de umbră absolut nemeritat; critica vieneză a limbajului înseamnă pentru majoritatea cercetătorilor de azi în primul rînd – și aproape și în ultimul rînd – Wittgenstein; Mauthner, din păcate, nu a avut șansa de a intra în atenţia filozofilor analitici britanici – se știe ce efect asupra carierei lui Wittgenstein a avut contactul personal cu Bertrand Russel și ceilalţi analiști din Albion) lecturii unei cărţi de o valoare deosebită: Allan Janik, Stephen Toulmin, *Wittgenstein's Vienna*, A Touchstone Book published by Simon and Schuster, New York, 1973.

39. Etienne Gilson, *Linguistique et philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1969, p. 298.

40. Pentru *geniul* și *firea* limbii noastre, v. Paul Cornea, *op. cit.*, p. 482; pentru *excelenţă*, v. *ibidem*, pp. 677--678. Pentru atitudinea realistă, constructivă, de a transforma creator limba naţională (cu un grăitor exemplu din opera culturală a lui Grigorie, episcop de Argeș), v. *ibidem*, pp. 479-480.

41. Exemplele *apud* Ștefan Cazimir, *op. cit.*, pp. 83-85.

42. *Ibidem*, p. 85. La p. 86, autorul citează opinia unui lingvist, Gh. Bulgăr: „Prin procedeul glosării, care

poate furniza cercetătorului lexicului românesc un material imens, plin de pitoresc în parafrazările originale pe care le cuprinde, presa a făcut o excelentă școală, de multe ori îndeplinind rolul de dicționar explicativ pentru marele număr de termeni introduși atunci în limbă". (O contribuție la dezvoltarea stilului publicistic: *România*, primul nostru cotidian [1 ian.-31 dec. 1938], în *Limbă și literatură*, IV, 1960.) Rodica Bogza Irimie tratează sistematic chestiunea în *op. cit.*, pp. 56-65 („Atitudinea ziaristului manifestată în limbaj").

43. Clasificarea gloselor și exemplele, în Rodica Bogza Irimie, *op. cit.*, pp. 52-56.

44. Limba ca etern producător al propriei sale forme (*ein sich ewig erzeugender*) e teoretizată de Wilhelm von Humboldt în *Ueber die verschiedenheit des menschlichen Sprachbrautes* (Berlin, 1836). Problema e reluată, între alții, de Noam Chomsky în *Current Issues in Linguistic Theory* (Mouton & Co., Haga, 1964). O discuție filozofică profundă a chestiunii la Gilson, *op. cit.*, p. 104 *sqq*.

45. Am ajuns astfel la însăși problema structurii limbajului, evocînd o analiză a lui Chomsky: „Language and the Mind I", în *The Columbia University Forum*, Spring 1968, pp. 5-10. În acest cadru, discuția poate părea însă oțioasă.

46. Paul K. Feyerabend, *Against Method. Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, Londra, N.L.B., 1975, p. 23. Am făcut o prezentare a lui Feyerabend, pentru traducerea a două din textele sale, în *Dialog*, nr. 126-127, 1988.

47. Forțînd cu farmec și mare folos științific niște noțiuni tradiționale, Ștefan Cazimir vorbește de paleologisme (arhaismul e dispărut, paleologismul – disparent): *suitarlîc, pliroforie, bumbașirlîc* etc. (*op. cit.*, p. 88); de *neologisme „în anteriu"* („o expresie a dorinței noului care îmbracă hainele vechiului: din comoditate, din prudență, din obișnuință"): (a) *regularisi*, (a) *pursuivarisi*, (a) *vizitarisi*, (a) *mobilarisi*; în fine, de *neologisme „în frac"/„în redengotă"* (altfel spus,

neologisme care încă nu și-au stabilizat forma, păstrînd în forme hilare – pentru noi ! – o stranie aură de barbarism) : *burjuazie, dicsioner, ecselensie, solenel, seanță, surfață* etc. (pp. 89-90). Exemplele arată limpede libertatea vorbitorilor în raport cu limba. Avea să mai treacă multă vreme pînă cînd hainele străine să cadă, iar cuvintele, cum ceruse Heliade în 1828, „să se înfățoșeze cu haine rumânești și cu mască de rumân înaintea noastră”.

48. Rodica Bogza Irimie, *op. cit.*, pp. 73-85.

49. V. Klaus Bochmann, *op. cit.*, pp. 46-47.

50. Rodica Bogza Irimie definește semul de stratificare (*op. cit.*, pp. 17-18) și semul de stratificare „politic” (pp. 18-23).

51. Am introdus conceptul de „conotație de identificare ideologică” (un sem de stratificare, dacă urmărim terminologia propusă de Rodica Bogza Irimie) pentru a implica funcționarea epidictică a lexicului. Aristotel (*Retorica*, I, 3 și III, 12) distinge cele trei genuri ale discursului după trei criterii : atitudinea receptoare a publicului, situația în care are loc comunicarea, actele de limbaj săvîrșite de oratori. Discursul epidictic poate fi descris potrivit celor trei criterii astfel : atitudinea receptoare : contemplație ; situație de comunicare : sărbătoare (sau reprezentație teatrală) ; act de limbaj : elogiu sau blam. Definiția conține o inconsistență, recunoscută și rezolvată de Quintilian (*Institutionis oratorie libri XII*, III, 4, 14 ; *Ut causarum quidem genera tria sint, sed ea tum in negotiis, tum in ostentatione posita*. În termeni moderni, trebuie făcută o distincție sistematică între *non-ficțiune* (realitate) și *ficțiune*. Discursul epidictic asigură de pildă, în timpul Revoluției de la 1789, identitatea nouă, ne-socială (sau socială prin extrapolare) a militantului. Înainte de a avea o *écriture révolutionnaire,* o *parole révolutionnaire*, aparținînd genului epidictic, marca *parti-pris*-ul. V. Hans Ulrich Gumbrecht, „Persuader ceux qui pensent comme vous. Les fonctions du discours épidictique sur la mort de Marat”, în *Poétique*, nr. 39, sept. 1979, pp. 363-384.

52. *Cf.* Ștefan Cazimir, *op. cit.*

53. Folosesc sintagma în sensul ei contemporan curent, dar cu referire la limbajul rigid și artificios al administrației birocratice, care este un atentat la esența genuină a limbii naturale. V. Françoise Thom, *La langue de bois*, Paris, Gallimard, 1987. Trad. rom. de Mona Antohi, Humanitas, 1993. Pentru critica acestui model, v. prefața mea la ediția românească.

54. Îmi permit să reamintesc etimologia termenului : e un cuvînt german (*Intelligenz*), slavizat de polonezi, internaționalizat de ruși.

55. Alfred Weber, „Die Not der geistigen Arbeiter”, în *Schriften des Vereins für Sozialpolitik*, Leipzig-München, 1920.

56. Citez după ediția engleză, adăugită, a cărții lui Mannheim, *Ideologie und Utopie* (1929) : *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, translated by Louis Wirth and Edward A. Shils, Londra-Henley, Routledge and Keagan Paul, 1979, p. 137.

57. V. Mannheim, *op. cit.*, pp. 136-146 („The Sociological Problem of the «Intelligentsia»); bibliografie la pp. 294-295.

58. Concepția lui Alain Besançon despre intelighenție este cel mai bine sintetizată în *Les Origines intellectuelles du léninisme* (ed. cit., pp. 117-137). Trimit în continuare la această ediție, menționînd în parantezele textului meu doar numărul paginii.

59. Vorbesc de *esprit de corps* în accepțiunea sintetizată de M. Ostrogorski „*L’esprit de corps* est cette forme basse de solidarité qui unit en excluant, qui a pour ciment moins l’affection mutuelle que le mépris ou la haine des autres ou du moins la satisfaction pharisienne de ne pas leur ressembler, qui développe moins une conscience collective qu’un orgueuil, qu’un amour-propre collectif inspirant seul la conduite et primant toutes les autres considérations jusqu’au souci de la vérité et de la justice” (*La Démocratie et les partis politiques* [1902], Paris, Seuil, 1979, p. 175).

60. Elena Siupiur, „Viața intelectuală la români în secolul XIX”, în *Cartea interferențelor*, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1985, pp. 230-245 ; *eadem*, „Formarea intelectualilor în sud-estul european în secolul al XIX-lea. Modelul românesc”, în I. Agrigoroaei, Gh. Buzatu, V. Cristian (coord.), *Românii în istoria universală*, III, Iași, Universitatea „Al.I. Cuza”, 1987, pp. 427-453. În continuare, voi trimite la cele două texte prin anul apariției, în paranteze incluse în textul meu, specificînd și pagina. Pentru atestări ale cuvintelor desemnînd inteligheнția (*inteligență* la I. Maiorescu ; dar și *inteligenție ; inteligintă* la Eftimie Murgu ; *inteligență* în *Poporul suveran*), v. Bochmann, *op. cit.*, pp. 133-134. Interesant e că intelectualul Cezar Bolliac, chemînd la solidaritate pe ceilalți intelectuali, folosea următoarea cale : „Nu e rușine oare ca numai speculanții de idei, numai acești eliți ai inteligenței [...] să fie într-un război vecinic. [...]. Nu s-ar putea oare ca această castă intelectuală de profesori, publiciști, filozofi, poeți să-și dea mîna odată ?” (*Opere*, II, p. 16, *apud* Bochmann, *op. cit.*, p. 133).
61. *Cf.* G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, ed. Al. Piru, București, Minerva, 1982, pp. 128-194.
62. Elena Siupiur, 1985, p. 233. Autoarea folosește sintagma „misionarism politic” (233).
63. Pentru a nu intra în amănunte, v. Paul Bénichou, *Le Temps des prophètes. Doctrines de l’âge romantique*, Paris, Gallimard, 1977, mai ales pp. 180-186. V. și Alain Besançon, *La Confusion des langues. La crise idéologique de l’Eglise*, Paris, Calmann-Lévy, 1978, pp. 17-31. Trad. rom. de Mona Antohi și Sorin Antohi, Humanitas, 1992.
64. Siupiur 1985, 234. Revin la convenția de la nota 62.
65. Faptul e atestat statistic (dinastiile de intelectuali vor înlocui mai tîrziu abia dinastiile boierești, 1985 : 234). Elena Siupiur (1985 : 232) consideră că de aceea, „poate, și caracterul atît de eclectic, ades întîmplător, dar ambițios și ofensiv al relației cu cultura în acest

veac, mai precis al relației profesionale cu diferitele domenii și spații ale culturii".

66. *Cf.* Bochmann, *op. cit.*, p. 85.

67. Paul Cornea, *op. cit.*, p. 425. V. tot subcapitolul „Instituționalizarea culturii: cadru și preocupări" (pp. 434-457).

68. *Ibidem*, 114. Autorul remarcă decalajul dintre „voința de a spune și mijloacele de a vorbi" (pp. 267-268).

69. *Ibidem*, p. 419.

70. *Ibidem*, p. 420.

71. *Ibidem*, p. 417.

72. Judith Schlanger, *Le Comique des idées*, Paris, Gallimard, 1977, p. 60 (s.m.).

73. Françoise Thom, *op. cit.*, p. 123. Am reţinut din analiza autoarei doar elemente generale, aplicabile oricărei societăți moderne.

Noica, *Denker in Dürftiger Zeit...* Un dialog cu Dan Petrescu

...sau, s-ar mai putea parafraza, *Micul jurnal de la Iași* – în comparație cu marele *Jurnal de la Păltiniș* (CR, 1983), provocați de care am desfășurat acest dialog curînd după ce am părăsit Bucureștiul surescitat, cu mediile sale intelectuale ce-și cheltuiesc energia asumînd parcă, simultan, și rolul lui Quijote și pe cel al morilor de vînt. Singurul lucru convenit în prealabil a fost de a începe prin a difera între noi vetusta și opresiva instanță magisterială, lucru facilitat de formula dialogului care, în plus, își acordă aproape întotdeauna, voios, alunecări în anecdotă (prilej de reproșuri cărora, iată, le răspundem): înclinăm, vasăzică, înspre o *Gaia Scienza* cu Diogene descălecător, mai mult decît înspre *morosofie* și chiar credem, împreună cu Deleuze, că umorul stoicilor, megaricilor și cinicilor destituie idealismul platonician și ironia socratică prin anecdote (niciodată nesemnificative), emise ca de „a patra persoană a singularului" și compunînd un inedit limbaj esoteric, la suprafață. În afară de asta, dialogul urmărit fără intenții maieutice ori paideice lasă loc divagației fertile împotriva monologului cu pretenții de sistem, deși schițînd poate unul *autre*, mai lax și mai liber.

N-a fost greu să ne dăm seama că *Jurnalul de la Păltiniș* repune – a cîta oară? – în cauză condiția omului de cultură pe aceste meleaguri, astfel că, găsindu-ne cu toată modestia implicați, ne-am așezat la mașina de scris, alternativ, după cum urmează:

X: Privesc pantalonii lustruiți ai lui Y și mă gîndesc la următoarea figură a circularității: după o

Despărțire de Goethe a lui Noica, s-a înregistrat o *Despărțire de Noica* a lui Paleologu, o *Neîntîlnire cu Noica* a lui Luca Pițu, și, poate, acum, cu *Jurnalul de la Păltiniș* al lui Gabriel Liiceanu, o *pregăsire a lui Noica*, debutînd, se pare, în adevărata ei accepțiune laică, prin instalarea lui Liiceanu la Păltiniș, instalare datorată a încă 5.000 de lei pe care Noica îi mai avea de la *Despărțirea de Goethe* ! (v. p. 13). Să se verifice oare într-atîta cercul conceptualizat aiurea de Noica?

Y : Înainte de a mă lăsa adus în cercul de neevitat pe care Noica ni-l rostogolește din logică, prin cunoaștere și estetică, pînă în etică – adică tocmai pînă acolo unde ochii mei îl pot săgeta mai abitir – o privire furtivă, de „puber spiritual" (cum mă învață Liiceanu că aș fi, dată fiind faza de romantism cultural în care ne găsim – acronimul ROMCULT îmi pare exact și expresiv), o privire furtivă, așadar, mi-l arată pe X tocmai pe cînd își umple pipa cu țigările botezate după munții noștri – și, poate, printr-o tele(o)patie insidioasă, după titlul unei reviste madrilene. Gestul prietenului meu mi-l apropie, astfel că nu mă pot opri să-l așez pe X în penumbra comună și complice în care efigia magistrului se dizolva, lăsînd conture nesigure ce ne-ar cuprinde, ciudat, pe fiecare. Amîndoi, în cercul nostru strîmt, agresat continuu de oferte răspicate de centru – *dela* Centru, nu mă iartă pulsiunea creatoare de concepte – îl vom impersona așadar pe Mai Știutor după cum un Logos capricios și tenace ne va alege să vorbească (la urechea fiecăruia, în bună rînduială și fără bruiaj) prin noi. Nu pot ști dacă nu cumva asta nu este o *întru*tîlnire pe Bulevardul Păltiniș.

X: Tocmai, de ce să nu refuzăm bulevardele, preferînd – așa cred că spunea Bacovia – „cartierele democrate", mărginașe? Noica însuși, după ce declară că a ales „bulevardele culturii" (p. 34), își propune la un moment dat să le vorbească

discipolilor despre platitudinea în care sfîrșește „orice filosofie mare" (p. 119) (incluzîndu-se, fără tresăriri, în linia Platon-Kant-Hegel); or, ce i se opune (deși „opune" nu e corect zis) platului spațiu bulevardier, axei onto-teo-logo-falocratice care ne tot centrează, dacă nu acele „simple proliferări ale *scriiturii* care rămîn în marginalitate" (p. 75), cum însuși Noica, transcris de Liiceanu[1], recunoaște? Și pentru că pseudo-anahoretul păltinișan referă, două rînduri mai sus, la Deleuze și Foucault, îmi amintesc de un dialog dintre aceștia doi, la începutul unui număr mai vechi din *L'Arc*, în care totalizările sînt puse pe seama puterii...

Uitîndu-mă pe rîndurile dactilografiate mai sus de Y, îi cer deslușiri: ce va să însemneze acel *dela*? Și el îmi răspunde că așa scriau interbelicii și, adaugă, de ce să nu conceptualizăm și noi ceva, vreo prepoziție? Firește că Noica, prind eu aluzia, este un interbelic retardat, dar lăsînd deoparte pentru moment cauzele obiective ce au întîrziat cu, să zicem, trei decenii apariția cărților sale, izbucnite pe piață o dată cu liberalizarea „șaizecioptistă" (căci avem și noi pe ai noștri *soixante-huitards!*) și căzînd astfel, pe de o parte, pe un moment bun, care, în mod natural, încerca să lege cu proximul moment bun anterior, dar, pe de altă parte, reinstaurînd toate tendințele *Zeitgeist*-ului interbelic la nivel de simulacru și caricatură (fiindcă, nu-i așa, cînd istoria se repetă...), știind deci toate acestea, mă întreb: nu cumva retardarea maestrului fusese dată dintru început? (Mircea Eliade, în *Les Promesses de l'équinoxe*, pomenește de mai multe ori de acel tînăr Noica reluîndu-l de vreo patru ori pe Kant fiindcă ambiționîndu-se să-l înțeleagă și lansîndu-și în repetate rînduri acest frumos panseu: *nu putem ști decît ceea ce am învățat*!) Și profilul său de – ar zice Călinescu, precum despre Maiorescu – *bucher* nu se explică în felul acesta? Și încă: suprapunînd – spune

Liiceanu – „tensiunea [sa] nerezolvată” dintre „idiomatic și universal”, de certă extracție interbelică, pe falsa tensiune dintre tradiționalismul ajuns pășunism și o modernitate repede sufocată după momentul ’68, dar atunci reactivată, al cui joc îl face, conștient ori nu, Noica?

Y: E limpede că nu putem amîna o discuție a cronotopului din care vorbește Noica, iar întrebările – retorice! – sînt chiar o bună introducere în materie[2]. Aș vrea însă, chiar înainte de a continua cu asta, să rezolv o sugestie făcută deja de X. Raporturile discursului noician cu discursul puterii sînt inevitabile, atîrnînd de condiția spiritului mesianic *semi*claustrat: cîtă vreme izolarea nu este perfectă – în ermetism, tăcere sau absență – verbul mîntuitor nu poate rămîne slobod și necorupt, fiindcă megafoanele oficiale îl acoperă. Asta atunci cînd nu se întîmplă un lucru și mai trist: filosoful devine – dacă nu de-a dreptul apologet, ca Hegel și alții – anexă prestigioasă a propagandei, aducînd, oricît de șovăielnic și oricît de onorabil motivat în secret, acea *auctoritas* de care formele demagogice de *potestas* nu se pot lipsi. Mi se pare că în contaminarea lui *auctoritas* cu nuanțe de *potestas* ar sta pînă la urmă orice paradox paideic, între cele două ipostaze ale encratismului jucîndu-se toate tragediile condiționării conștiințelor. Discursul puterii sfîrșește așadar cel puțin în anexionismul care cu greu ne mai lasă a-l recunoaște pe anexat, adus în postură degradată. De această ispită nu e liber nici Noica. El își cheamă discipolii la nostrificare, fiind convins, cu machiavelică în fond seninătate, că implicațiile etice sînt secundare în raport cu profilul cultural. De la *Anschluss*-ul conjugal („Dacă nu vă lasă ele în pace, *anexați-le* [s.m.] la treaba voastră...”, spune bătrînul înțelept cu referire la neveste, în *Jurnal*, p. 35) la cel teoretic („peratologia este ontologie”, îl aduce el pe Liiceanu la sine mai jos în carte, la p. 92), totul este permis,

fiindcă reclamat de nobile scopuri. Anexionismul alternează, în lucrul de impunere a unei formule, cu reducționismele și exclusivismele, din acest punct de vedere, Noica fiind iarăși exemplar: ține la mare preț, dintre cei vreo doisprezece filosofi pe care i-a considerat dintru început importanți, doar pe doi-trei, pentru ca apoi, insinuîndu-și traseul inițiatic printre formele și mijloacele de educație (căutînd, cu febrilă și disperată inconștiență, statut instituțional[3]), să se propună pe sine, ca reușită incontestabilă a „căii filosofale”, drept unic model. Într-un fel trist, Noica se lasă prins în mecanica unui antagonism – el avînd obișnuința de a vedea opoziții și în alăturări – în care unul din termeni trebuie să-l copieze neapărat pe celălalt. Nu întotdeauna reușește însă și schimbul de semn care face să existe contradicția, astfel că oponentul nu e permanent și total în negativ, termenul deja instituit – cel care face jocurile, în fond, comandînd arme și strategii care nu sînt decît la îndemîna sa – strecurîndu-și neschimbate unele elemente în structura celui care trebuie abia să-și caute chipul. Mie tocmai această inevitabilă servitute mimetică îmi pare sacrificiul prea mare pe care Noica ar fi trebuit să-l înțeleagă fără a-l face. Ce jalnic *bouc émissaire* în așa o jalnică lume! Oare nu există altă șansă? Oare, în imposibilitatea categorică a martiriului, cînd nici profeția nu ți se ascultă (deși niciunde și nicicînd nu se simțea mai bine teroarea istoriei, iar trucul *vaticinia ex eventu* este la mintea cocoșului!) mai funcționează legile firești care-l reclamă pe înțelept în agora să dea un sens mai adînc bîlbîielilor concetățenilor?[4] Cît de greu e să vezi că agora e de fapt centripetă, că forțele care te mînă într-acolo sînt malefice, ele întețind proiectorul necruțător care face creierele transparente?

X: Acum, de-ar fi să ascult de logica suplimentarității, în sens derridian (supliment = surplus și/sau

substitut), iată, după un model observat în mecanica lui primară și de Luca Pițu, cum operează irepresibilul reducționism (denunțat de Y) pe o singură pagină scrisă de Noica – respectiv p. 15 din *Devenirea întru ființă*[5]: devenire, firește, însă nu oricum, ci întru ființă (prima limitație); ceea ce nu este posibil decît prin om (a doua limitație); nu însă orice fel de om, ci doar acela cultural, investit de cultură (a treia limitație); și anume (a patra limitație) o cultură investită filosofic, susținută de *sophia* și de, nu-i așa, *sophoi*; iar dintre aceștia, urmează de aici cu necesitate, *eu și nu tu*, nu ceilalți (v. d. ex. cele opt puncte în care, susține Noica, ontologia sa se deosebește de... *Logica* hegeliană, în *Jurnal*, pp. 97-98). Ceea ce este interesant, în continuare, altminteri perfect explicabil, este modul cum reducționismul, prin ceea ce exclude, refulează, exteriorizează în terifiant – maniheizează, ca să zic așa, lumea: sînt lucruri bune și lucruri „proaste”, există o devenire proastă și una bună etc.[6] Însă tot acest demers ar necesita oarece punct fix, dincolo de orice discuție, la care să ne putem raporta: care să mai fie el în aceste vremuri de confuzie generalizată? Poate că, într-adevăr, avem nevoie de maeștri, dar sînt aceia care într-un fel sau altul se grăbesc să umple acest – ar spune Lacan – suprem semnificant cu virtuțile persoanei lor, sînt ei dincolo de orice punere în discuție? Și, astfel, însuși rolul de maestru mai este el posibil? Nu mai vorbesc de faptul că, pentru orice conștiință lucidă, acest rol nici măcar nu este dezirabil, pentru că este redutabil: am depășit demult vremurile în care filosofia, complet abstrasă, era un nobil *passatempo*; secolul nostru a înregistrat printre memorabilele-i realizări și etatizarea filosofiei; or, de ce suferă Noica? De faptul că nu filosofia sa este dogmatizată prin universală recunoaștere – și iată-l în pelerinaj la curțile minore ale autorității, așteptînd, ca Platon la Siracuza[7], dar cu lacrimi în

ochi, dar într-un registru minor, satisfacerea doleanțelor sale, altfel legitime; însă aici intervine cu forță utopia: doleanțe legitime într-un sistem ilegitim, ca orice sistem! Nu vede oare Noica evidența însăși? Că fotbaliștii sînt preferați filosofilor (v. p. 223) și că eforturile sale, revendicîndu-se de la *Geist*, sînt ridiculizate de *Zeitgeist*?[8]

Filosoful mi-ar răspunde, îmi imaginam, fluturîndu-mi dinainte, precum la începutul *Sentimentului românesc al ființei*[9], contradictoriul (abracadabrantul!) concept de „închidere ce se deschide”, cu care, acolo, el definește un popor; dar să nu ne lăsăm înșelați: aplicat la etic, acest „concept”, de cunoscută și falnică sorginte, va să semnifice, potrivit și unei explicații pe care, se spune, Noica însuși ar fi furnizat-o la Paris, următorul lucru: indivizii respectivului popor pot fi neliberi în „închidere”, însă poporul este independent în „deschidere” și astfel (asta nu Noica o spune) opresații indivizi participă obscur la libertatea națiunii. De aceea scriu aici știind că astfel îl voi provoca pe Y (autorul unei cărți despre utopie, *à paraître*): utopia debușează în totalitarism, filosoful vine să pună umărul cu nădejde la „închidere”, căci nu libertățile contează, ci libertatea (v. p. 194), în de nimic justificata speranță că, la nivel superior, o inefabilă epoptie va transmuta opresiunea în „deschidere”.

În fine, adnotîndu-l critic pe Bochenski (v. pp. 191-192), Noica împrumută o clipă demersul heideggerian spre a arăta că *auctoritas* vine de la *augeo* „a spori” și deduce de aici că autoritatea te sporește: „Autoritate are cel care mă sporește” (p. 193); e adevărat că, nota Malraux în *Antimemorii* (p. 214), după Gandhi și Nehru, „La liberté doit être cherchée entre les murs des prisons”, însă pasajul înspre obiectiv operat de Noica pe baza etimologiei e fals, e mai degrabă reflexiv: dacă *auctoritas* vine de la *augeo*, asta nu înseamnă decît că principala

caracteristică a autorității este *aucțiunea*, propria-i sporire frenetică. Dar jocul cu vocabulele este o altă chestiune la Noica...

Y: Aș putea să-ți răspund – atenție, iubite cititorule, că vocile ce-ți susură în urechi se schimbă, iar urgența comunicării amestecă totul: *récit* și *histoire*, magistru și discipol, realitate și ficțiune, așa încît trează mereu caută a-ți păstra înțelegerea! – pe foarte scurt: „Adevăr grăiești!”, adăugînd eventual că jocul acela cu vocabulele e păscut de îmbietoarea primejdie a etimologiei populare, înălțată forțat la culmea de mecanism conceptogen, ceea ce e ruina și caricatura heideggerianismului. (Las la o parte strania și ridicola pretenție că din graiul „cu îndemnuri pentru vite” s-ar putea izvodi cuvinte mai potrivite decît cele conținute în alte limbi. Și în această falsă reconstrucție savantă a sensurilor originare, care rămîne un simpatic joc intelectual, găsesc unul din clișeele cu care operează – direct în plan social – naționalismele indistincte pentru daltoniști și, tot în plan social valorificate, dar după un tur de onoare printre abstracțiuni – diferitele „metafizici ale ciobănașului”.) În sfîrșit: „Words...”.

E oarecum ciudat că se poate crede în imaginea utopistului în voluntar-obligatorie recluziune la mii de picioare deasupra umanității. Ar trebui făcută o distincție mai netă între proiectul utopic și existența utopiilor. Toată lumea se iluzionează că ar exista o consecuție evidentă între cele două sintagme pe un lanț cauzal, dar mă tem că tocmai în acest punct ne înșelăm cu toții: utopia nu se proiectează, ea există. Utopiștii nu insistă niciodată asupra instituirii utopiei, această fază fiind cel mult amintită pasager, chiar dacă în paradigma lui Morus e prezent gestul exemplar al regelui Utopus ca întemeietor (văzut sub acest unghi, Noica ar fi cel mult un Utopus care, după ce a secționat istmul cu elan grandios, revine penibil să arunce punți bricolate quasiorbește înspre

continentul pentru care insula ar trebui să fie *memento* amenințător și oglindă negatoare). Pe de altă parte, traficul pe punțile utopice nu are loc în dublu sens. Perfecțiunea se dezinteresează de prozeliți, iar agresiunea sa e pașnică (nu mă sfiesc de asemenea oximoroane în plină luptă pentru pace). Utopistul poate fi la început un meliorist, dar e absurd să ți-l închipui persistînd în această atitudine după ce utopia e dată în folosință – acolo nu e loc de mai bine! Din nefericire, tocmai exportul de utopie sau de *know-how* utopic, debușează în totalitarism, iar asta conduce, fără replică, la triumful libertății colectivității. *Libertate pentru voi toți vs Libertăți pentru fiecare*, s-ar putea, o dată atașate semnele marii uimiri, contrasta cele două sloganuri. Ocolul prin teoria libertății va trebui încheiat cu regretul că Noica și-a aruncat punțile (dacă nu cumva Bulevardul Păltiniș nu s-a croit chiar pe fermul, continentalul teren al istmului), făcînd din hazardul binecuvîntat care-i duce pe hythlodei în Utopia o problemă de opțiune. Contează mai puțin noblețea opțiunii și marile calități ce se cer celor ce aleg.

Dar nu numai de ordin spațial este neadecvarea lui Noica la utopie. Încă mai amară mi se pare nepotrivirea temporală, de *Zeitgeist* mai bine spus. Filosoful de la Păltiniș practică obstinat anacronismul, prelungind căznit și ineficient interbelicul, așa cum spunea X mai înainte. Soluția fericită era în acronie, sau, mai aproape de adevăr și mai tautologic spus, în ucronie (*pun*-ul lui Morus, care specula *outopia*/*eutopia*, rămîne în picioare). Gînditorii de felul celor pe care Noica a încercat să-i ridice ar trebui să-și sacrifice viețile sub semnul prezentului continuu, punînd în paranteze istoria. Actul de a ignora numai unele fațete ale cronologiei – și, ca într-un blestem, tocmai pe cele mai traumatizante! – este enorm. Și nu poate fi ocultat nicicum. „Utopia Florești” pe care o agită Liiceanu (*Jurnal*, p. 95), o

mănăstire Thélème a umaniştilor mireni dar asceţi, nu ar putea exista, nici Sibiul nu ar putea deveni „Jena României” (sper că şi sibienii citesc *à l'allemande*, fiindcă pentru cealaltă pronunţie alţi semnificaţi ar concura foarte strîns). Nici acolo, nici prea aproape de ele nu se va putea filosofa „in molii consedimus herba”, sau, cum făcea Noica într-o pagină memorabilă a *scriitorului* Liiceanu, amendînd literatura bucolică, „arbore *supra* quadam”. Pot pune mult şi bine filosofii tot sufletul în asemenea utopice (şi aici abia, în accepţia peiorativă, îşi justifică acest cuvînt ocurenţa) planuri : dacă ei nu vor societatea, ea îi vrea. Şi are mulţime de tertipuri ca Insula să migreze din „oriunde” în „nicăieri” (*cf.* Liiceanu, *Tragicul*..., p. 181 : „Ne putem imagina *Insula* oriunde şi, deci nicăieri”). Voi mai vorbi despre asta. E drept, am mai vorbit.

X : Deh, niciodată nu vom vorbi îndeajuns... De aceea şi suplimentam mai înainte şi o fac din nou acum, ca să nu ne rămînă valenţe nesatisfăcute, căci nu s-ar potrivi stării de saturaţie pe care o traversăm (sau care ne traversează ?). Că poziţia de *auctoritas*, spunea Y, o cheamă pe aceea de *potestas*, implicînd-o de fapt de la bun început în *structura* ei *de apel*, iată ceea ce ne face autoritatea suspectă tot de la bun început – şi n-ar fi aici prima dată cînd aş îndemna la meditarea *Lecţiei* lui Eugène Ionesco în acest sens, ca limită firească a oricărei socratizări (iar în cazul nostru, fiind vorba de „un model paideic”, nu e nevoie de nici o psihanaliză ca să decelăm, la limita lui – rămîne de văzut dacă ea limitează ori nu – ceea ce detalia undeva Klossowski : incontestabila existenţă – şi – a unui *Eros paidikos* ; deci, deturnare ?...). Dar nici inversarea (în cazul nostru : *le fouteur foutu*) nu asigură ieşirea din *clôture* şi cum Noica este cu toată evidenţa în sistemul onto-teo-logo-falocratic (uşor de exemplificat : autor al unei ontologii ; declarînd că „Dumnezeu n-a murit încă”, prin pana liiceniană –

liiceaniană? – în *Jurnal*, p. 98; asistînd, ar zice Derrida ca în comentariul la *Phaidros*, logosul filial cu propriul său logos paternalist, ba poate chiar răspunzînd de instanța filială, „s'essoufflant à soutenir, à retenir, à idéaliser, à réintérioriser, à maîtriser sa semence", cum scrie la p. 53 în *La Dissémination* – cu corespondent la p. 228 din *Jurnal*: „Să nu mă dezamăgești!", i se spune dotatului discipol înainte de a interveni elementul suprasegmental al lacrimilor; și, pentru ultima determinație, această anecdotă, tot în *Jurnal*, dar la p. 28, colportată de Noica: „Mărie iese noaptea afară. Se lovește de oiștea carului și întreabă: «*Tu ești, Ioane*»"), să căutăm a-i exemplifica inutil gest inversator. De ce însă cu necesitate un *gest inversator*? Fiecare din termenii sintagmei suportă o explicație: *gest*, pentru că, se întreba undeva Klossowski, de ce filosofii, în măsura în care aprehendează ei viitorul, nu ne-ar vorbi despre acesta și anume în singurul fel în care se poate vorbi despre ceea ce nu este (căci, ar admite Noica, se povestește numai despre ceea ce este, că de n-ar fi, nu s-ar povesti), ascultînd adică de „semiotica gestuală" a ghicitorilor și profeților? Să ne așteptăm, prin urmare, la un (neverbalizat) gestem noician. Dar de ce *inversator*? Nu numai pentru că orice inversare este prevăzută și inclusă în sistem, astfel ca el să se perpetueze fortificîndu-se după fiecare inversare (de aceea și vorba poporană, pe care nu se poate ca Noica să n-o guste ca atare, că schimbările sînt „bucuria nebunilor"), ci mai ales datorită utopiei profesate de cei ce cred că lucrează întru *Geist*; Kierkegaard, de exemplu: un pasaj din *Crainte et tremblement*, după cîte știu nespeculat de Liiceanu, stipula existența a două ierarhii, aflate într-un raport de inversare una față de cealaltă – o ierarhie terestră și, desigur, una întru spirit (e adevărat însă că danezul trebuie deplîns pentru a nu fi beneficiat de acest magnific operator, *întru*, la fel

cum este deplîns Heidegger de către Noica, în studiul introductiv la *Originea operei de artă*, pp. 15-17, pentru același motiv; nimănui nu i-ar fi stricat, se vede, o baie de românism: stins în 1855, Kierkegaard ar fi prins numai bine apele mai pure ale pașoptismului, gustînd și din acea ierarhie *autre* a francmasoneriei!); or, problema dintotdeauna a intelectualului a fost simultana și discordanta apartenență la ambele ierarhii: una care îi dă dreptul la totul, cealaltă care-i refuză și cea mai de jos poziție de nu sacrifică zeilor ei laici (și deseori el o face, cu riscul de a se descalifica în ordinea spiritului, sau de a se scinda, fisurîndu-se schizoid – ori făcîndu-se că nu vede fotbaliștii, *mentes sanae*, neîndoios, care-i sînt preferați, impunîndu-și poziția paranoică, para-Noica, a struțului...); de aici și utopia de care aminteam: tendința de a aranja lumea, activă la intelectuali, cronicizată la filosofi (potrivit cu excelența lor printre intelectuali), în funcție de veritabila ierarhie, spirituală; care, firește, le-ar conferi lor rolul noocratic, de hegemoni (un singur simptom semnalez aici, din *Jurnal*, despre care sper să ajung să mai discut și în alt context: preocupările lui Noica, deloc inedite de altfel, cu privire la capitala țării – v. p. 11)[10]. Știm ce soluție, adecvată inversării celor două ierarhii, a ales Kierkegaard: renunțarea la Regine și, din același punct de vedere, justificarea lui Abraham; putem presimți și cîtă trufie s-a disimulat aici, în speranța unei mai consistente răsplate, *mai tîrziu* și *dincolo* și *altfel* (deși doar în aceste condiții răsplata ar fi fost reală); dar Noica? „În ce-l privește pe Noica, este neîndoielnic că, dacă împrejurările nu l-ar fi ținut în frîu, ar fi rămas foarte departe de modelul gîndirii pure care acționează doar în măsura în care gîndește.” Este unul din punctele în care, după cum consemnează *Jurnalul* (p. 225), discipolul probează a fi fost mai puțin *dupe* decît s-ar fi putut crede. Mai

sînt și altele, dar pînă la ele[11] să revenim după toate aceste deslușiri la gestul inversator noician, adică încă o dată la p. 28 : aici ne este înfățișat un Noica în ipostaza de „pițigoi încălzit", „pitoresc la culme", neîncetînd o clipă „ciripitul", cu un „aer poznaș-infantil", rîzînd „ca un ștrengar", chicotitor și „incontinent verbal", afolîndu-și învățăceii cu o poziție de „echilibru precar" pe un trunchi... Dar Vasile Lovinescu ne-ar interzice să citim altfel figura bufonului decît prin *analogia inversă* funcționînd (repetă el după Guénon) în inițiere ! Oricum, gestemul noician ne-ar putea mima viitorul în conformitate cu această imagine a lui *homo futurus* : culcat, deoarece poziția bipedă va fi fost pierdută, anodont (și citim la p. 31 : „Gîndiți-vă ce fericire este cînd scapi de dinți...") și apăsînd cu ce i-ar mai fi rămas din membre pe diverse butoane ; ultimul punct, e adevărat, absentează din gestem (îl putem afla la Wells), în schimb filosoful răsturnător de ierarhii ciripește și această întrebare, punte de legătură, istm netăiat : „mi-e foame, ce îmi dai ?".

Y : Invocarea gestului inversator – a cărui arheologie o făcea Luca Pițu[12] în eseul său *Heidegger, die Kehre und... so weiter* (fuga la colecția *Dialog* !), ori în *Isprava lui Lautréamont* (fuga la colecția *Opinia studențească* !) – i-ar așeza pe Noica și pe fidelii săi într-o tradiție cinică. Ceea ce nu ar fi chiar atît de greu de demonstrat și la un nivel mai accesibil, acela al modului de viață, marcat pregnant de un crud dezinteres față de orice transcende perimetrul sacralizat în care se întemeiază *savoir*-ul eminentului gînditor. Astfel că stoicismul – la care totuși e condamnat, ceea ce nu îl face absolut exemplar[13], așa cum ar părea inițial – devine secundar, iar nu prevalent (ca în biografia *pen friend*-ului parizian al lui Noica, locatar voluntar al unei mansarde, sau ceva în genul ăsta). Dar eu aș vrea să vorbesc acum de un alt curent de gîndire care îl structurează pe

păltinișean, plasîndu-l, cu siguranță împotriva voinței sale, într-o actualitate ardentă („Trăim în miezul unui ev aprins...”).

Noica nu se poate sustrage importantului *revival* al modului apocaliptic, de prevăzut în zile ce stau sub zodia Vărsătorului. Și nu îl consider în ipostaza sa de SF-ist, care se va lumina mai jos, pe îndelete – aș mai insista atunci asupra legăturilor dintre *science fiction* și apocalipsă – ci pe terenul unor speculații asupra Logosului, temă scumpă filosofului. Ca unul care l-a frecventat cu atenție și distanță critică pe Heidegger, Noica trebuie să fi cunoscut remarca aceluia cu privire la maniera violentă în care Logosul grec a sintetizat entități opuse, ceea ce ne poate ajuta să distingem între Logosul grec și Logosul iohanic – din care se întrupează apocalipsele. René Girard, în *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, consacră un capitol întreg – al patrulea, pp. 286-304 – opoziției Logos heraclitean/ Logos iohanic, postulîndu-l, tradițional, pe întîiul ca Logos al violenței și criticînd neputința filosofiei occidentale anterioare raționalismului modern de a refuta prejudecata teologică potrivit căreia gîndirea greacă ar fi subordonată revelației creștine. Mai mult, nici raționalismul modern nu a mers prea departe, rezolvînd marginal problema diferențelor dintre acestea două, și anume prin afirmarea răspicată a unei inchestionabile precedențe. Adevăratul miez al disputei e atins oarecum de Heidegger, care, investind atît Logosul heraclitean cît și pe cel iohanic cu violență, vede în violența primului o violență de oameni liberi, iar în cealaltă una de sclavi (a se vedea ideea hegeliană preluată de Marx, ca și de Nietzsche și Freud, că raporturile Dumnezeu-om sînt cele de la stăpîn la sclav). Eroarea lui Heidegger e pînă la urmă tot asimilarea celor două Logosuri (practicată și la începuturile „filosofiei creștine”), în ciuda planului său de a le contrasta, rămînîndu-i însă meritul de a

fi substituit relației de toleranță mutuală în care se aflau pînă la el o relație de antagonism. Să reținem încă un amănunt, în formularea lui René Girard: Logosul heraclitean este „cette violence – le sacré – qui maintient les doubles ensemble, qui les empêche de s'entredétruire”. Iată o bună premisă pentru considerația lui Girard despre singularitatea absolută a Logosului iohanic: „Le Logos johannique est bien le Logos étranger à la violence; c'est donc un Logos toujours expulsé, un Logos qui n'est jamais là et qui ne détermine jamais rien de façon directe dans les cultures humaines: celles-ci reposent sur le Logos héraclitéen, c'est-à-dire sur le Logos de la violence qui ne reste fondatrice qu'en tant qu'elle est méconnue. Le Logos johannique est celui qui révèle la vérité de la violence en se faisant expulser. Il s'agit au premier chef de la passion, bien sûr, mais sur un mode de généralité qui présente la méconnaissance du Logos, son expulsion par les hommes comme une donnée fondamentale de l'humanité”. Chestiu...

X: Păi, chiar asta era să te-ntreb: care-i chestiunea? Eu...

Y: Aibi puțintică răbdare, fiindcă, vreau-nu vreau, chestiunea răsare de la sine. Voiam să spun că Noica, asemeni oricărui gînditor veritabil, e vorbit de Logosul heraclitean – care a subminat și/sau substituit pe cel iohanic în toată gîndirea creștină și post-creștină, făcîndu-l intruvabil altfel decît ca subversiune reticulară – dar că nici Logosul iohanic nu-i dă pace. Și, oricît ar fi exorcizat cu mijloacele asumării orgolioase a condiției ingrate – Noica face și el mici teorii ale destinului, văzînd, cu încăpățînare, numai fărîme de bine în noianul de rele – apocalipticul răbufnește, anunțat de negarea sa: „Mă indispun toate viziunile astea catastrofiste; sincer să fiu, nu cred deloc în Marea Catastrofă și am și argumente pentru asta”. (Le și expune, din păcate, lipsindu-ne de bucuria de a crede că ar avea cu

adevărat putința de a ne liniști – v. în *Jurnal*, p. 153.) Ceva mai încolo, Noica admite, oarecum în interesul conversației: „Dar pot s-o iau și altfel. Să zicem că ne apropiem, cu anul 2000, de pragul sfîrșitului. Dacă e așa, tot ar trebui să ne bucurăm. Este oare puțin lucru să fii ultima generație a omenirii?”

Și, cu excepția pasajelor recuperabile de fanii SF, Noica propune aproape limpede discipolilor săi să se comporte *ca și cum* lumea tocmai s-ar fi sfîrșit sau e oricum iremediabil condamnată, astfel că tot ce mai contează este prezervarea înțelepciunii (cu înțelepți cu tot). Lumea simulacrelor trebuie neglijată – a mai făcut-o, printre alții, și acel Schröder discutat de Freud –, important e *savoir*-ul. Iar pentru momentele cînd pe Araratul milenarist al filosofilor dau buzna ofurile telurice se pot găsi strategii convenabile pentru a le face deranjul cît mai puțin observat. Chiar și pentru avatarii apocalipticului 666 se vor descoperi formule pe plac. Nu este el cumva celălalt nume al Ființei? Nu va savura el banchetul cestorlalți aleși, nu-și va strecura el cu bucurie, ca de la gînditor la gînditor, cu mijloacele unui penibil, dar insidios articulat Logos heraclitean, la ceasul cînd *auctoritas* e fără speranțe echivalentă cu *potestas*, propriile panseuri? (Ne prevenea cîndva Heidegger că, în traducerea greacă a Vechiului Testament, Logos era numele dat cuvîntului luat în sensul bine determinat de poruncă: *oi deka logoi*, cele zece porunci.)

Nu se poate evada așadar cu mijloacele filosofiei din istoria scrisă de violență, fiindcă discursul filosofic nu e unul pașnic, ci unul violent. E o amăgire să-ți închipui că destinul de intelectual te izbăvește de cel rău. Și e zadarnic să încerci, din ozonat *locus amoenus*, să uiți că heracliteanul îl sacrifică la nesfîrșit pe iohanic. Conceptele îl sacrifică pînă la urmă chiar pe gînditor...

X: ...caz în care sacrificiul noic ar fi (dacă ar fi) *bun*, nu *prost*, căci el s-ar așeza în orizontul deschiderii celebrei (de acum) prepoziții-concept: *întru*; iată un sacrificiu care ar fi o *întru*chipare! Deși, mă întreb, se oprește aici mecanismul? Adică, o dată în „deschidere”, ce facem, ne cantonăm aici (acolo) sau este de așteptat o nouă „închidere”, care să medieze o altă „deschidere”, ș.a.m.d.? Acestea fiind zise, este momentul să-mi plasez aici un subiect de eseu, pe care în altă parte nu văd unde l-aș putea plasa, datorită aproape exclusivei exigențe de a discuta, în mediile noastre, numai despre scriitori aborigeni, contemporani de predilecție... N-aș vrea să se creadă că întrebarea de mai sus este un nonsens, rezultat eventual din incapacitatea mea de a recunoaște în faimoasa închidere-deschidere noică o „prelucrare originală” a unor teme heideggeriene (deși nici acestea nu mă pot împiedica, nemulțumit cum mă aflu de indeterminarea lor, să mă întreb asupra unui dincolo-de-Ființă, în măsura, firește, în care, ca om, sînt în Ființă, cu toate că în aceeași măsură nu sînt; pentru că – nu ignor nici aceasta – sînt, în cel mai bun caz, întru Ființă, nici în și nici în afară de ea, ci în teribila tensiune a măgarului care trage cotiga sperînd că va ajunge la morcovul legat sub nas – imagine folosită de Zamiatin, de altfel; această clipitoare alternativă, *sum et non sum*, mi se indică drept statică, dar atunci, mă întreb, ce sens să aibă acel „und... so weiter” din titlul eseului lui Luca Pițu citat de Y?), așa încît eseul meu ar purta titlul de „Picnic în *Lichtung*”. Se va presupune așadar că picnicăm puțin în *Lichtung*, unde domnește jocul clignotant umbre/lumini, misterios deoarece el ascunde în plină neascundere, se joacă de-a esotericul în deplin exoteric, în genul „Scrisorii furate”, de Poe, ascunsă în orbitoarea-i evidență. Dar nu am picnica aici cu gîndul nesăbuit de a surprinde Ființa (caz în care ar trebui să ne pretăm jocului par-impar,

în care Dupin este expert și căruia îi datorează reușita, bazată mai ales pe lipsa de subtilitate a adversarului; aici însă intențiile celuilalt ne sînt insondabile! Totuși, ca și în jocul par-impar, îi lăsăm adversarului un pas avans: el este deja făcut în *Lichtung*, în măsura participării noastre, umane, [de] la *Sein*), ci cu acela, natural într-un picnic, de a mînca ceva: „mi-e foame, ce îmi dai?", întrebarea deja amintită a filosofului pus pe ghidușii, capătă în *Lichtung*, „în măsura în care *Da* trimite la spațiul deschis al lui *Lichtung*" (am citat dintr-o notă la „Originea operei de artă", p. 375), acest răspuns folosit ca *mot de passe* la un congres la Zürich, în 1955 și transcris ca atare de Lacan în seminarul consacrat „Scrisorii furate": „Mange ton Dasein"[14]. Și așa consumarea exotericului ar putea face să apară nemaistingherit de lumină umbrosul esoteric; cui, însă? Pentru cine se deschide închiderea?

Sar acum la altceva, ca să examinez puțin și pentru cine se închide închiderea: de pildă, Sorin Vieru prin pana liiceniană mărturisește că la Regensburg „una din comunicările de logică modală a picat în gol, pentru că lucrul se făcuse deja fără ca eu să fi știut. M-am simțit provincial, lacunar documentat, dar mai ales mi-a fost ciudă că m-am chinuit cu o problemă care fusese deja rezolvată" (*Jurnal*, pp. 182-183). Un prim semn al acroniei asediate, al riscurilor închiderii; altul: „Zi începută prost [joi, 22.II.1979]. Am fost scoși din hotel (au venit propagandiștii din județ pentru o «reciclare» de două-trei zile)..." (p. 81); și încă unul, deja amintit: Noica plîngînd la Comitetul județean de cultură Timișoara, împreună cu funcționara de resort (p. 223), filosoful negociind un virtual premiu Nobel contra întreținerii a 5.000 de fotbaliști[15], deci fără nici o șansă în condițiile sentimentului românesc al închiderii (*à propos*: să fi fost titlul opului pe care l-am parafrazat aici o replică la Unamuno,

Sentimentul tragic al vieții?). După aceste semne, încep să mă îndoiesc de existența celor 22 de mici Mozart care mor în cele 22 de milioane de români; mor, sau sînt uciși, sau doar năzăriți, cert rămîne că fotbaliștii există![16]

Cred că nu ne desprindem suficient de *Jurnalul de la Păltiniș*; este ceea ce îmi spunea și Y ieri (care acum își așteaptă rîndul la mașina de scris, citind frumoasele versuri lăudate într-o revistă literară: „Cînd s-a uitat la mine Baiazid,/ Pe fruntea lui a apărut un rid”...), trebuie să mai și povestim cîte ceva; poate; pînă atunci, mai remarc faptul că *Jurnalul* și-ar putea conține propria indicație de lectură (orice text, de altfel, face semn cititorului); la p. 36, maestrul spune: „dacă nu ai citit o carte și trebuie să o restitui, răsfoiește-o măcar, citește-i primele rînduri și concluzia”. Opresc deci aici lectura (primele rînduri îmi vorbeau de o căutare de tip pascalian, calificată ca laică, ceea ce mi se pare imposibil) și trec la concluzia cărții: ea îl imaginează pe Noica fericit, poate chiar (riscurile paideii!) „o victimă fericită”; deci, *il faut imaginer Noica heureux*, îmi mai permit eu o parafrază, la finalul *Mitului lui Sisif*; cu acest avantaj: în spațiul nostru, mioritic, traseul sisific se poate întinde pe orizontală: vale-deal, vale-deal...

Y: ...vale-deal, pînă cînd ondulațiunea devine universală și viețile noastre ajung – rămînînd plate; ce zic topologii? – la rîndul lor sinusoidale: însăși linia de plutire, la alții criteriu axiologic infailibil, s-a mutat, într-un mimetism teribil, pe relieful bunilor și străbunilor. Încît categoriile etice migrează și ele amețitor în forma blîndă de *montagne russe* care e spațiul mioritic modern și contemporan, cu elanul paradoxal al oricărui *perpetuum mobile*. Sînt grele valorile (ecourile sintaxei coșbuciene îmi modelează clar discursul!) de destabilizat, dar de le pornești...

De povestit, aş povesti şi eu o „neîntîlnire” cu Noica din iarna lui 1981, cînd am înfruntat Bulevardul Păltiniş pe un ger memorabil, pentru a afla de la oficiul poştal (invadat, ca toată minunata noastră staţiune de odihnă, ca toate celelalte staţiuni, de mulţimi vesele de oameni ai muncii de diferite naţionalităţi: germani, francezi, englezi) că omul pe care-l căutam era plecat la Bucureşti, pare-se în vederea unor îngrijiri medicale. Mi-am spus că destinul îşi ieşise un pic din rezerva sa obişnuită pentru a-mi da nişte semne de ostilitate, aşa că, după un tur de orizont prin ecosistemul exemplar al filosofiei, am făcut cale întoarsă. O foarte simplă neîntîlnire, aşadar, mai bine să n-o povestesc. Oricum, ca analepsă homodiegetică n-ar fi stricat. Sau ar fi... Nu mai ştiu.

„Cînd nu mai ştii nimic, te adresezi filozofiei. Nici ea nu ştie mare lucru, dar este măcar un fel de a lua lucrurile de la început”, mă scoate din impas autorul unei cărţi de acum trei-patru ani (*Povestiri despre om după o carte a lui Hegel*, p. 145). Şi filosofiei mă adresez în continuare, venind îndărăt la stoicismul de care vorbeam ceva mai sus. În aceeaşi carte care m-a îndemnat la filosofie aflu că „...libertatea aceasta, de a ridica la gînd totul şi de a înnobila orice ne e dat să trăim, s-a numit stoicism şi a luat forme doctrinare precise, în anumite momente. Acum însă nu era vorba de stoicismul de şcoală şi de nici un fel de ideologie savantă, ci de atitudinea de viaţă a celor pe care experienţa înfrîngerii şi a efortului a sfîrşit prin a-i ridica asupra biruitorilor... Pe tron sau în lanţuri poţi fi liber, dacă te ridici. Un Esop e liber” (pp. 140-141). *Philosophers speak for themselves*, aşa cum sună şi numele unei colecţii ce se publică la Chicago. Dar ei mai vorbesc şi pentru noi, atunci cînd sîntem îndeajuns de ascultători. Bun... Facem ce facem şi revenim la bătrînul Coşbuc, ceea ce nu e greu în vremuri de revoluţie agrară (sau

tehnico-științifică? sau...): „Nu e totuna leu să mori...” și așa mai departe, scanda el, dînd o expresie memorabilă unui adevăr de ordin folcloric pe cale de a fi ocultat în timpuri pitice (care împacă securizant contrariile). Se mai știa, din frumoase avînturi culturale paneuropene, că omul e în mod necesar egal cu aproapele (sau, mai nou, cu *altul*) său, iar unii mai agită și acum cuvintele de ordine ale nevoii ca această egalitate să nu se întrerupă nicicînd. S-au văzut deja cîteva modalități radicale de permanentizare a egalității (tot sloganele, drăguțele de ele, de la *Liberté, Egalité, Fraternité*!, pînă la – și dincolo de – *All Animals Are Equal, But Some...*); să mai iscodim și noi una. E vorba, desigur, în primul rînd de egalitatea *întru* libertate – operatorul noic e de mare folos.

În cartea pe care am amintit-o stă scris că: „Pe tron sau în lanțuri poți fi liber, dacă te ridici pînă la gîndire. Un Esop e liber”. S-a înșelat poetul țărănimii? Se referea el la oameni care nu gîndesc, sau nu se referea *deloc* la oameni? (De ce nu am face și noi o lectură literală: leul *este* leu, cîinele înlănțuit *este* cîine înlănțuit! Jos antropocentrismul și consecința lui, antropomorfizarea!) Poate că totuși doar punctuală e libertatea, la naștere și la moarte. Precum se vede, poți fi liber dacă te ridici la gîndire. Nu cum credeam eu, că adică tocmai gîndind îți periclitezi libertatea – recunosc a fi presupus că există gîndire și gîndire...

Cogito ergo sum își alătură, într-o paranteză eidetică, pe *liber*. Liber... *et ingenuus*, aș adăuga. Liber pînă la extaz, pînă la beție (nu e Liber alt nume al lui Bacchus?). Tot o adăugire: libertatea e interioară, sau nu există. Așa e liber stoicul: „Stoicismul de totdeauna [...] a putut să învețe pe oameni să îndure, adică să fie liberi interior pînă se liberează în fapt...” (op. cit., p. 140). De acord, numai că această emancipare viitoare nu e fără problemele ei:

„...dar o dată liber, problema e să făptuiești...”. Și mai sînt griji ale gînditorului, care, „...liber și lucid, putea spune lucruri înălțătoare despre om, putea să-și dea și să dea și altora iluzia unui ideal, dar simțea că, în fond...”, atenție mare, acum vine angoasa gînditorului insuficient de orgolios: „...aduce cu el plictisul. Se plictisea, cu gîndul lui gol și cu virtutea sa goală”.

Dar nu simpla plictiseală – ontologică? gnoseologică? – e supărătoare, fiindcă ea se poate extinde: oamenii știu sau nu ce vor face în secunda imediat următoare liberării, pe cînd pe gînditor îl ispitește acțiunea, traducerea în viață a filosofiei libertății, ieri interioară, azi pe față! Ce-i de făcut? Cam greu de ghicit, din moment ce „...o societate făcută după chipul lăuntric al sclavilor acestora muncitori și liberați ar fi probabil plictisul”. Cred și eu, această societate e chiar utopia, intranziența perfectă. Înseamnă că undeva Esop – devenit militant ca să-i învețe pe alții libertatea interioară ca provizorat și vicariantă a celei exterioare – trișează. Într-un loc, liberul Esop ratează oricum: „Esop e plicticos, în fond. Trăncănește”. (M-am tot ținut de pasaje delectabile din *Povestiri despre om*..., așa cum voi mai face, trecînd pe pagina următoare, 141.) Dacă după haosul științei pe care-l trăim în epocă ne trebuie iar un grec (Liiceanu povestindu-l pe Noica, în *Jurnal*, p. 26), acela nu este Esop. Devenit „stăpîn pe soarta sa” – ah, frumoasă retorica aceea! – el poate, dacă nu are destul spirit practic ca să-și etatizeze filosofia într-o variantă *à la portée de tous*, exersa imersiunea în sofism: „El, fostul sclav, privea acum ca sofist pe sclav în poziția stăpînului (stăpîn pe propria viață lăuntrică), întorcea pe dos toate lucrurile [...] și sfîrșea prin a arăta că toate nu sînt decît o iluzie a gîndului, că fiecare lucru e și contrariul lui și că pînă și propriul său gînd, care vrea să pună ordine în lucruri, poate fi privit ca un principiu de dezordine”.

Și iar mă întreb, încă mai retoric: să fie acest Esop – chiar liberat – omul care ne trebuie?

X: Așa ne-ar trebui, dacă omul ne trebuie! Altminteri, deoparte lăsînd proiectata mea idee de roman, *Servitor la servitori*, să nu uităm esopismul detectat de Noica în istoria filosofiei, „filosofia celor care au filosofat din resentiment, a bolnavilor și malformaților...” (*Jurnal*, p. 31); să credem în cauze organice, fiziologice, materiale ale filosofiei, fie ea și de nuanță resentimentară? Cauzele exterioare sînt rejetate de gînditorul nostru: „S-au citit cărți și la lumina felinarului” (p. 131) – dar atunci nu se explică protestul său în contra frazei lui Cioran, „À quoi bon quitter Coasta Boacii?” (v. p. 152); cît despre cauzele organice, prezența lor l-ar indica pe el însuși ca resentimentar și stă mărturie în acest sens pagina 84 a aceluiași *Jurnal*, unde măcar una din cele trei practicări directe ale etosului îi este sancționată cu pierderea unui rinichi (alteia îi răspunde o bronhopneumonie, iar celeilalte îi va răspunde biograful); ar ascunde atunci voința constructivă, de ctitor, a lui Noica vreun resentiment?[17] Poate în sensul *contra-efectuării* de care, printre alte „nebunii” (*cf.* p. 75 „Nebuniile unui Deleuze...”; curios cum cei doi nu se înțeleg, căci Deleuze este *și el* un excelent cunoscător al lui Kant!), vorbește Deleuze în *Logique du sens*, plecînd de la Joë Bousquet și rana lui (căci Bousquet nu intră, paradoxal, în linia esopică, n-are parapon, cu toate condițiunile organice îndeplinite!), contra-efectuarea singură explicînd de ce este înțelept să suferim de *Amor fati* (firește că și *ketman*-ul ar mai constitui o explicație, în sensul acestei fraze notate de Borges într-o paranteză din povestirea sa *Teologii*: „Ereziile de care trebuie să ne fie frică sînt cele care se pot confunda cu ortodoxismul”); dar dificil mi-ar fi, la rîndul meu, să reiau aici demonstrația lui Deleuze, nu atît pentru că ar trebui să apelez iarăși la gesteme și mimică, ci îndeosebi pentru că un

mister se ascunde în contra-efectuare; nu se știe cînd, cum și de ce, la un moment dat se schimbă sensul, ca la gnostici, decăderea se termină și se răstoarnă în ascensiune, polii se basculează; acesta este, între altele fie zis, și secretul inițierii (*el-asrâr el-qutbâniyah*, îl transliterează Guénon); îl frolează oare Noica în a sa „închidere ce se deschide"? Mă cam îndoiesc, noica *Kehre* îmi rămîne încă și mai inefabilă și, de altfel, considerînd acest model, el poate fi lesne refutat: într-adevăr, imaginea intuitivă impusă de el este aceea a unui univers orînduit ca o suită de sfere concentrice, în care, conform unui vechi principiu, inferiorul este cunoscut numai prin superior; altfel zis (și îmi mai acord o trimitere, la ultimul tom al trilogiei lui Jankélévitch, intitulat *La Volonté de Vouloir*, pp. 31 *sq*.), hazardul este local și numai ridicîndu-se în sfera imediat superioară sesizezi legitatea ce-l înglobează și supradetermină; ceea ce înseamnă că am avea de-a face mai degrabă cu deschideri care se închid! Nemaivorbind de faptul că aceasta ar fi și în spiritul reducționismului profesat de filosoful nostru (oare logosul noic o presimte, atunci cînd îl vorbește pe discipol astfel: „Poarta pe care intri contează" – p. 92 –, subînțelegîndu-se că, oricum, din orice parte ai veni, ieșirea e una și aceeași! Idee seducătoare, dar intolerabilă: oare toate filosofiile spun cu adevărat același lucru?).

Să nu comit totuși elementare greșeli de logică: nu toți bolnavii sau malformații au filosofat, iar dintre cei care au filosofat, nu toți au făcut-o pe coarda resentimentară (decelarea liniei esopice în filosofie, în schimb, îmi sugerează Y, ar dovedi că Handicapatorul General, după titlul omonim al unui text de Kurt Vonnegut jr. scăpat în revista *Cronica*, funcționa demult, nivelînd egalitar la cota minimă; dar despre nivelism am mai vorbit pe unde am putut și parcă văd creionul Luciei Dumitrescu-Codreanu & Co. subliniind la TV anumite aserțiuni din cărți cu

promptitudine retrase din circulație de serviciile de specialitate, precum acea aserțiune, axiomatică, despre antinomia egalitate/libertate; ar fi interesant de studiat și componenta esopică a filosofiei televizate, teleghidate!); mă mulțumesc doar cu observarea întrunirii cîtorva condiții, la Noica, ale esopismului; și ultima imagine a filosofului în *Jurnal*, ultima sa apariție înaintea a ceea ce ar putea fi despărțirea liiceniană de Noica, nu îl arată cam nevrozat pe maestru? (v. pp. 227-228). Sigur, e greu de crezut că el nu resimte (!) ceea ce am denumit asediul acroniei; dar mai e ceva: la pagina 138, în fața acuzațiilor ce i se aduc și decurgînd din echivocul situării sale pe poziții „autohtoniste”, Noica se justifică într-un mod tipic resentimentar: „Cînd m-am aplecat asupra românescului, am făcut-o, cred, exasperat de zeflemeaua lui Caragiale”. Or, mai departe și menținîndu-ne în aceeași sferă a literaturii, ce opune el zeflemelii? Seriozitatea unui Paul Anghel! Nu pot decît să transcriu comentariul implicit al lui Liiceanu, evident (și poate nu întîmplător) calchiat după *laisser tomber*: „Lăsăm lucrul să cadă”.

Și cît de departe ne-ar duce analiza stilistică! Este momentul să-mi povestesc și eu „întîlnirea” cu Noica, al cărei avantaj față de toate celelalte este că la mine a fost vorba de o necăutare, nu fiindcă l-aș fi găsit deja și, *en bonne logique*, nu l-aș mai fi căutat, ci fiindcă nici nu l-am căutat, nici nu l-am găsit, în schimb... l-am părăsit, *a priori*, dacă se poate: prin ’67-’68 așadar, citeam în *Gazeta literară*, cred, niște eseuri dintre care mai țin minte unul (suficient pentru toate, care erau în fond variațiuni pe aceeași temă); se numea „Computer, cumpăt și cumpătul vremii” și elogia insidios cumpătul românesc, opus (pe baza etimologiei după ureche) alienantului produs al civilizației occidentale, computerul; mi-am șoptit atunci în barbă: iată un tînăr țăran de viitor!

Nu fac maliţii gratuite, sînt gata să-mi justific fiecare termen: *tînăr* –, pentru că ataşăm în mod obişnuit naivitatea acestei vîrste, *ţăran* – pentru că privilegia, căznit, cumpătarea rurală de care părea să şi dea dovadă (deşi... cumpătare la ţăranul rebrenian?), *de viitor* – pentru că pedala naţionalistă tocmai începuse să fie apăsată şi resimţită; or, în formaţia mea de pînă la acea dată, posibilitatea convertirii în şansă a fatalităţii acelui *inconvénient d'être né*[18]*, hic et nunc*, fusese părăsită. În rest, corecţiile ulterioare aduse acestei prime imagini despre Noica n-au modificat-o esenţial...

Y: Televizorul îmi strecoară, de la doi paşi, ce crede el (El) mai potrivit cu ziua de duminică în care mă aflu în stare iar de a spori cu vreo cîteva rînduri ce am scris pînă mai ieri. Ieri întuneric, azi lumină! Şi iată, veniţi de luaţi lumini:

Also sprach Heidegger: „Es ist an der Zeit, dass man sich dessen entwöhnt, die Philosophie zu überschätzen und sie deshalb zu überforden. Nötig ist in der jetzigen Weltnot: weniger Philosophie, aber mehr Pflege des Buchstabens".

Într-adevăr, cerem cam prea mult filosofiei. Cerem prea mult şi filosofilor, uitînd că o atare supraestimare e un semn încă mai mare de orbire decît benigna cecitate care ne face să regresăm pînă – *wait a minute*, e vorba doar de un regres temporal spre pacea uterină a vechilor înţelepciuni[19] – înainte de Platon şi Aristotel, pe cînd gîndirea nu fusese încă supusă de *praxis* şi *poiesis* şi îşi putea permite mai lesne gratuitatea.

Şi dacă tot am ajuns a ne examina faţă cu mecanismul cerere-ofertă al filosofiei, să remarc optimist că sîntem deja, „în penuria actuală", la jumătatea drumului schiţat mai sus de teutonul destructor al metafizicii. Să fim aşadar optimişti, planul e îndeplinit 50%: „weniger Philosophie, ...weniger Literatur". Ba, la anumiţi indicatori, sîntem în

copioasă, stenică depășire: filosofia noastră nu e numai puțină, e și proastă, iar literatura deopotrivă, ce să mai vorbim?

X: Eu iarăși revin și zic: niciodată nu vom vorbi îndeajuns! Adevărat că la ce bun *savoir*-ul, dar asta nu e de azi-de ieri, ci cam demultișor poveste..., încît chiar mă întreb ce ar zice aceia care, interpretîndu-l, nemărturisit, într-o manieră destul de personală pe Bacon (*Science* – or Knowledge? – is *Power*), au avertizat împotriva pericolului noocratic, al unui stat condus de savanți, acolo deci unde *savoir*-ul fiind total și controlul e total etc., ce ar zice aceștia și cum ar interpreta ei întîmplarea de esopizare a lui Epictet pe care-mi tot place s-o repovestesc și care, clar și parabolic, arată limitele *savoir*-ului?

...Pe scurt, Epictet, încă sclav fiind, este într-o zi bătut de stăpînul său, care îi lovea mai ales un picior: filosoful, cu penetranța *savoir*-ului său, își previne stăpînul că loviturile concertate vor provoca pînă la urmă ruperea mădularului în cauză; dar stăpînul nu era cîtuși de puțin filosof, loviturile continuă, piciorul se rupe, *savoir*-ul e strălucit confirmat de practică și Epictet își rumineazӑ morala: „Nu ți-am spus că se rupe?” Eliberat mai tîrziu, filosoful va șchiopăta tot restul vieții, recomandîndu-se astfel pentru linia esopică a filosofiei decelată de Noica; formal, desigur. Iară noi, de la acestea plecînd, putem lesne imagina și alt fel de lovituri, inaparente, care distrug organe la fel de inaparente, bunăoară organul pentru filosofie, acela care ar sălta-o din judecată în concept, și putem în continuare să-l justificăm foarte bine pe Noica – el nu este totuși un Al. Tănase, Boboc & Co., tagma oficială, deși – aici e-aici – aspiră la acest statut; or, problema este: de ce să vrei să reduci propria ta diferență și să n-o afirmi ca atare, în pozitivitatea ei? Și: cum ar arăta un Noica la putere? Cu destulă intoleranță, îmi închipui, ar construi el o Castalie

valahă, dar de aici alte întrebări izvorăsc, precum aceasta, glisare a unui titlu de J.F. Revel: *à quoi bon les philosophes*? (Şi poate că am cunoaşte un răspuns, unul singur, scrutînd destinul lui Claudian în varianta neomologată povestită nouă de un venerabil profesor, povestire din care a rezultat clar că rezistenţa filosofului, mirabilă, s-a datorat, la timpul ei, vitreg, filosofiei!). Căci într-adevăr, ridicîndu-se la mii de picioare deasupra muritorilor de rînd, după topologia lor cam *sui generis*, filosofii se plasează pe o poziţie de singularizare faţă de comunitate, mai precis pe poziţia indefandabilă de ţapi ispăşitori (nemaivorbind de faptul că aceia esopici sînt însemnaţi cu ceea ce René Girard ar numi *signes physiques de la victime émissaire*, *cf. op. cit.*, pp. 130 *sqq.*); şi aceasta le echivalează superbia cu cealaltă poziţie extracomunitară, de *paria*; echivalenţa este inclusiv funcţională, din punctul de vedere comunitar, aşa cum ne-o poate demonstra lectura unui fragment din excelentul studiu al lui Derrida consacrat „farmaciei lui Platon" şi cuprins în volumul *La Dissémination*; între paginile 149 şi 153, Derrida clădeşte o insinuantă explicaţie a morţii lui Socrate, ca decurgînd din necesităţile de echilibru ale cetăţii greceşti, echilibru realizabil prin amputarea extremelor; pornind de la absenţa termenului de *pharmakos* din „farmacia" platonică, în care, totuşi, el şi-ar fi găsit cu o naturaleţe nu numai semantică locul, Derrida operează cîteva trimiteri, la J.P. Vernant, Frazer, E. Harrison, din care aflăm că atenienii întreţineau pe cheltuiala statului un număr de indivizi inutili şi degradaţi spre a-i sacrifica în caz de calamităţi sau în cadrul ritualului anual de purificare ce avea loc în luna Thargelion (mai-iunie); dar practica ostracizării se exercita în cadrul mai încăpător al eternului nivelism, întrucît nu erau pasibili de a fi expulzaţi doar aceia care încarnau răul venind de jos, ci şi

acela care, ridicîndu-se peste medie, devenea *isotheos*; *polis*-ul își prezerva astfel natura de... cetate, de țarc gregar, copiat, cine știe, poate că după situarea pe mediană a ființei umane, crucificată între cele două infinituri, în, de altfel, confortabila *aurea mediocritas*. Or, nu este de crezut ca Platon să nu fi avut știre despre Thargelii, care mai durau încă în secolul V și la care Aristofan și Lysias fac aluzii; însă expulzarea *pharmakos*-ului avea loc, scrie Derrida, la o dată remarcabilă, a șasea zi a Thargeliilor, adică aceea în care, în al patrulea an al celei de-a șaptezeci și șaptea Olimpiade (*cf*. Diogenes Laertios, II, 44), se născu Socrate, a cărui predestinare se limpezește în felul acesta, *à rebours*.

Din toate acestea, trag o concluzie provizorie: o meditare a nivelismului și a poziției fatal ex-centrice a filosofului l-ar fi scutit pe Noica de a plînge cu căciula în mînă în fața celor ce stau „cu căciulili pă frunte”...

Multe ar mai fi de spus, evident, despre această *livrare* a unui „model paideic” întreprinsă de Gabriel Liiceanu și *Livrare* (în celălalt sens) a unui filosof, Constantin Noica; ambele ne-au catalizat exprimarea unor chestiuni care ne stăteau pe inimă, cum se spune, deși, o dată cu eroii acestei cărți, poate că greșim ieșind din liniștea tradițional asignată lumii spiritului în zarva publică; o facem însă mai ales pentru a ne afirma încrederea în drasticul elitism teoretizat de gînditor – fondat oarecum pe miraj, în sensul în care trece de la Freud către Lacan lecția psihanalizei și în sensul în care desprinderea lui Gabriel Liiceanu de maestru o reconfirmă: a psihanaliza, a guverna și a educa sînt cele „trois tâches dont l’action est fondée sur le mirage qui régit leur fonction” (Shoshana Felman).

Jurnalul, s-ar mai putea demonstra, conține secrete simetrii: dacă Noica n-are ce face cu bietul

épicier, totuși acesta, în ipostaza de responsabil de cantină, la Păltiniș, îl hrănește în semn de omagiu! Este de asemenea posibil să existe o relație de corespondență și între portretul puțin amabil (altfel exact) trasat de Liiceanu lui Petru Creția și ceea ce susțin cei din anturajul acestuia din urmă: că la el, întîi, au văzut un tratat despre limită...

Am citit și ce s-a scris pînă la această dată (20.III.1984) despre *Jurnalul de la Păltiniș*; cu excepția lui Ștefan Augustin Doinaș, care pronunță rezerve la posibila „utopie ideocratică", la „culturocrație" (dar trec peste inacceptabilul moneism pe care l-am verificat peste tot la Noica – despre care pînă și discipolii, alții decît cei din *Jurnal*, spun că dialogul verbal îi este absolut străin, monologul fiindu-i, în disprețul total al interlocutorului, discursul obișnuit), în rest toți cei ce s-au pronunțat, după opinia noastră, au nimerit, cu precizia obișnuită, alături; de obicei, din cauza propriilor „ochelari" prin care au făcut lectura: protocroniști, de critici literari ș.a.m.d. – pînă la teribila obiecție venită de la un regretat poet și menită lui Noica: „Neagă viața! Neagă FEMEIA!!".

Sigur că terenul pe care am pus noi discuția, opunîndu-i-l lui Noica pe Derrida (și încă nu... de tot, fiindcă atunci, susține Luca Pițu, de-ar fi fost să deconstruim pînă la capăt, ar fi trebuit să-i scriem și numele cu minusculă, ca nume comun, să zicem, de pildă, „o noică"), reprezintă un demers destul de facil; dar sînt comentatori care, la fel cum noi vedem în Noica un epigon heideggerian, văd cam același lucru, *mutatis mutandis*, în Derrida: conceptul său de *trace* ar substitui pur și simplu enigmatica Ființă a germanului.

În fine, nimic mai bun drept încheiere decît, uzînd de *savoir*-ul nostru local, să încercăm a pune lumină într-un gest noic ce l-a mirat pe Liiceanu: de ce, se întreabă el, maestrul l-a disuadat să denunțe

„plagiatul și impostura” unui anume T.Gh., șef de catedră de filosofie (p. 224)? Simplu: pentru că T.Gh. a decelat în istoria filosofiei o rulare a *functorilor*, adică a operatorilor de genul lui *întru*! Se spune că ar fi plagiat un autor comunist; la aceasta, comițînd o admirabilă *ignoratio elenchi*, bravul șef de catedră s-ar fi disculpat întrebînd candid: „Și ce dacă-i comunist?!”...

Note

1. Într-un sens foarte tehnic, Noica, așa cum apare el în *Jurnal*, este integral creația lui Liiceanu un personaj literar, în consecință; am exploatat de aceea coincidența onomastică dintre acest personaj și autorul unor cărți de glose filosofice cunoscute nouă.
2. Ironia decurgînd *naturaliter* din indistincția zilelor noastre face ca orice opinie să te ratașeze automat la vreuna din taberele momentului, egale, desigur, în valoare absolută; și atunci apare tentația de a-l justifica pe filosof prin acest pasaj emis de acuzatorul unei *Error Occidentis*: „Il est licite que chacun d’entre nous vive ici-bas selon son inclination, que chacun veuille atteindre ce à quoi il aspire sans se demander: que va-t-on en penser, que va-t-on en dire dans les journaux, quelles forces malignes vont chercher à en tirer profit?” (Soljenițîn).
3. Frămîntările lui Noica sînt vechi de cîteva decenii. În 1944, parte din obsesiile sale mesianice sînt transcrise în *Jurnalul filosofic* (Editura Publicom, București; pentru trimiteri, *JF*): „Visez o școală în care să nu se predea, la drept vorbind, nimic. Să trăiești liniștit și cuviincios, într’o margine de cetate, iar oamenii tineri, cîțiva oameni tineri ai lumii, să vină acolo spre a se elibera de tirania profesorului” (pp. 7-8). La școala unde nu s-ar preda nimic, ci s-ar transmite stări de spirit, nu s-ar învăța lecții, nu s-ar da conținuturi, sfaturi, învățături. Ea ar avea un

motto din Léon Bloy în care se vede că, la urma urmei, chiar tînărul timid („Există ceva nepreţuit în timiditate: păstrează”, *JF*, p. 96) s-ar simţi în largul lui: „Nu se ştie cine dă şi cine primeşte”; iar obiectivul principal ar fi, scrie tînărul Noica, „să arăt [...] în primul rînd că totul încape în cultură. Că ea nu e anemiere, devitalizare” (*JF*, p. 88). Modelul noician, o antipedagogie programatică, e fatalmente inconsecvent în simetria sa negatoare (s-a mai întîmplat: antimateria e tot materie, antipsihiatria tot psihiatrie etc.), fiindcă pedagogia nu piere lesne, continuînd „să tehnicizeze, să reducă la forme şi tipare, ceva viu, aşa cum făcea sofistica pentru gînd sau retorica pentru cuvînt” (*JF*, pp. 79-80).

4. Se acceptă astăzi, în prelungirea antipsihiatriei, a cărţilor lui René Girard etc., că travaliul prin care înţeleptul (dar, de obicei, nu el) ridică în lumină conceptuală bîlbîiala concetăţenilor săi reprezintă şi constituie discursul persecutorilor, clădit pe anihilarea a ceea ce şi Lévi-Strauss numea „parole persécutée”.

5. O discuţie a ontologiei noiciene va trebui temeinic făcută imediat ce funcţionarii noştri filosofici vor lăsa ceva loc printre materialele de agitare a codului (cu pivotul acestuia, *propul*). Să notăm pentru improbabilul *kairos* al cugetării că Noica trebuie să fi ajuns la titlul tratatului său cu inima îndoită, scriind el următoarele în *JF*: „Noi nu avem un termen românesc pentru *devenire*. Avem cîteva pentru fiinţă, dar nu avem pentru devenire. Am fi putut avea termenul de: petrecere (se *petrece* ceva, care e mai mult decît se întîmplă, are loc: are desfăşurare). Dar l’au expropriat chefliii. Singura noastră devenire este în chef, în distracţie, în înstrăinare” (p. 7).

6. Intoleranţa este manifestă! De altfel, ca să apelăm şi noi la un ex-curs de tip heideggerian, *silogismul* pe care-l tot invocă Noica înseamnă şi, potrivit unei note a lui Léon Robin la *Cratylos, „une fixation provisoire de la pensée”*. Iar tragicul său antilogism se citeşte în chiar banalul text al vieţilor noastre de „quiet desperation” (Thoreau).

7. Se zice că un indian îl mustra pe Anaxarh fiindcă făcea anticameră la regi (Diogenes Laertios, IX, 63); cît despre lacrimi, să sperăm, cum zicea poetul, că „din lacrimi universul se reface”... Cu același inevitabil succes au fost încununate și eforturile unui Onisifor Ghibu: ctitorul Universității Daciei Superioare, epurat în 1946 cu tot protocolul perioadei, a mai trăit destul pentru a încasa o pensioară de cinci sute de lei și a se vedea refuzat cînd solicita autorităților universitare aniversarea Almei Mater de sub Feleac. Scriindu-și în imersiune memoriile, trimițînd cu naivitate Bucureștilor proiecte de reformă a educației, adnotîndu-și cu o retorică testamentară propriile publicații din vremuri bune, analizînd cu amărăciune criza filosofiei postbelice, reușind chiar o scurtă colaborare la *Scînteia*, Ghibu a rămas pînă la moarte eroul *underground* și „din timpul său afară” al pedagogiei naționale.
8. Comentînd chiar acest celebru eșec, Noica scrie în *JF*, p. 30: „Ca și cum un filosof ține neapărat să reușească! Ține să învețe”.
9. Nu spre a completa sarcasmul lui Cioran ne-am gîndit și la alte modulări posibile ale acestui trufaș titlu: *Presentimentul*..., de pildă, deși *Resentimentul*..., vom vedea, este mult mai nimerit. Dar citind *Almanahul literar* 1984 al Asociației Scriitorilor din București, aflăm că Noica își recunoaște, la pp. 36-37, datoriile față de Mircea Vulcănescu; *just in time*, am spune, fiindcă puțin după aceea s-a anunțat republicarea „Dimensiunii românești a existenței” în *Caiete critice*...
10. Să reamintim ce scrie *Contractul social* al bravului Rousseau: că existența capitalei este incompatibilă cu suveranitatea poporului; neputîndu-se renunța la ea, ar fi fost bine să fie des schimbată...
11. Nici aici revenirea nu s-a onorat; dar ne-ntrebăm dacă nu intră și oarecare doză de deliberare în faptul că Liiceanu *îl expune*, în definitiv, pe Noica? Pe bună dreptate, în rest. Un ipochimen nedeprins cu protocolul paideic și contrastîndu-i abrupt pe cei doi, îl

soma chiar pe Noica să se pronunțe public: e adevărat că?... etc.

12. Am încercat să obținem și colaborarea lui Luca Pițu la această discuție; ne-a acordat doar varianta orală a unei ipotetice intervenții din parte-i și foarte multe anecdote. Cînd am insistat pentru trecerea la scriptural, am primit următorul răspuns: „Băieți, voi știți că eu sînt un excesiv...”.

13. Voind a prelungi amintirea unor prînzuri cu Luca Pițu, am conceptualizat una din nenumăratele-i povestioare, deosebind *sindromul Ivănescu* la persoanele care-și modifică subit concepțiile pînă la diametrala opoziție. A fost o perpetuă bucurie, apoi, constatarea răspîndirii incomplete – deși memorabile – a botezatului sindrom. Pentru savoare și concizie, iată un exemplu din opera lui Heidegger: după ce, în postfața celei de-a patra ediții a celebrei *Was ist Metaphysik?* (1943), afirmase neted că „Ființa (*Sein*) poate într-adevăr exista fără ființe”, în ediția a cincea (1949) – „conținînd doar corecții minore”! – fraza devine „Ființa nu există niciodată fără ființe”. O formă blîndă a zisului sindrom e decelabilă la lectura următorului pasaj din *JF* (pp. 5-6): „Filosofia nu e posibilă decît în oraș, printre oameni, pe piețele acelea de care nu se deslipea Socrate. Singură întîlnirea cu celălalt ți-o dă. Puneți etaje peste etaje, suprimați grădinile (sau lăsați cel mult aceste convenționale grădini publice) – și undeva, lîngă o scară de serviciu, se va naște un filosof”. Continuînd cu o frază în care se plîngea că era încă prea multă natură în România, anunța oare Noica vreun Păltiniș? Cum a ajuns citadinul Noica în creier de munte? (O precizare: în denumirea sindromului se regăsește numele celebrului lingvist din a cărui stirpe a dat la vîrf și un poet, pînă de curînd admonestat de strămoș că n-are vocabular.)

14. Nu trebuie omis faptul că Dupin lasă, în locul scrisorii recuperate, aluzia la mitul lui Thyestes (de la care Lacan pleacă în inventarierea acestei frumoase formule), sub forma unui citat dintr-o tragedie a lui

Crébillon: „Un dessein si funeste,/ S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyestes...". Care Thyestes, se știe, și-a ingurgitat odraslele.

15. Într-una din semnalările cărții de la Păltiniș, trecînd elegant pe lîngă subiect, Eugen Simion credea că Noica vrea să-i mîne pe tinerii zilelor noastre din discoteci în biblioteci. Generația '80 poate rămîne însă pe unde se află, fiindcă elitistul ontolog visează doar un mic grup Bokanovsky de franc-panseuri: cei mai mulți tineri trebuie să rămînă la „sport și alte derivate de acest soiu", stă scris pe înțeles în celălalt jurnal, la pagina 86.
16. Încrederea lui Noica în cernerea geniului după criterii statistice merită o mențiune specială. Ce este ciudat la inșii cu vocație de constructori, de descălecători culturali, este indistincția valorică, ori măcar cecitatea la simpla calitate umană a celor pe care-i învestesc fie și numai cu cecul în alb al încrederii lor – demult am remarcat acest fenomen, care, exceptîndu-i pe cei ce apar în *Jurnalul de la Păltiniș*, îl caracterizează și pe filosoful nostru. N-ar fi vorba doar de cei doi discipoli diseminați de el aici, în plan local, 2 din cei 22, ci și de acela, emblematic, care, la ieșirea maestrului din încăpere (povestește M.M.), bucuros de șansele sale, face cu ochiul zicînd: „Ce mișto, muzici, gagici etc."
17. Un pasaj din *Jurnal* îl înfățișează pe filosof în acțiunea preliminară de triere a pretendenților la filosofie: ei bine, el exclude statura normală, îi alege fiindcă-s grași sau slabi etc. Fără să apelez la o carte a lui Max Scheler (*L'Homme du ressentiment*), sînt silit să observ că în aceeași *Logique du sens*, p. 179, neagreatul Deleuze consemna participarea resentimentarilor la ordinea opresivă; iar Nietzsche opunea buna voință de putere resentimentului, calificat negativ. Despărțirea lui Liiceanu de Noica ar fi astfel salutară, scutindu-l pe peratolog de a se transforma și în *anáperos* („ciuntit de unul din membre"). În fine, cartea girardiană citată acuză în resentiment „la stratégie défensive des perdants, de ceux qui parlent

contre le désir parce qu'ils ne réussissent pas à l'attirer et à le capitaliser" (p. 393). Exact cazul nostru !

18. E ciudat cît de cioranian poate suna totuși tînărul Noica (*cf. JF*, pp. 73 *sqq.*, 78, 112-114, 117-118, 120). Chiar nivelate de monotonia stilistică noiciană – amintind de Gide (o impresie identică avea un teoretician al dialogului interior ; la Paris, acesta avea să afle, din gura unui amar moralist, că Noica îl citea pe Gide pe cînd scria *Mathesis*) – mărcile *sindromului Ivănescu* fac semn inițiatului.

19. După ce, pe pagina 34 a *Povestirilor despre om*, conștiința, a cărei ascensiune e urmărită de Hegel (pînă la stadiul ecvitației, cînd, încarnată în Napoleon, intră călare la Jena), „pleacă parcă la drum cu un toiag din pădurile Thraciei, *clopin-clopant*", pe pagina 35, se anticipează cufundarea ei „în bunătatea și căldura istoriei". Pacea uterină se transferă în istorie, prin urmare – de aceea nu trebuie să ne mire distanța luată de Noica & Co. față de Mircea Eliade, care a izolat și descris *teroarea Istoriei*. O dată cu Noica, noi întîrziem însă tăierea cordonului ombilical : ce ne-am face fără noxele care ni se inculcă pe acolo ?

24.III.1984, Păltiniș

Dragă Domnule Dan Petrescu,

Am primit *Dialogul* trimis de d-ta. Mă crezi sincer cînd îți spun că m-a interesat? Mi-a plăcut *calitatea* lucrului. Altminteri, aș avea să vă reproșez că sînteți totuși „bucureșteni”(rețineți din *Jurnal* anecdota și cancanurile) cîteodată, că jurați prea mult pe fosforescența franceză – dacă nu v-aș reproșa că luați în serios ce nu e de luat. Cartea e valabilă prin raportul (aproape formal) pe care-l obține, între presupusul magistru și ucenic. Restul sînt vorbe în vînt, care puteau fi oricare altele.

Nu am citit manuscrisul, ceea ce bănuiți amîndoi. Dacă l-aș fi citit, aș fi șters la prima lectură mai tot, și în primul rînd indiscrețiile ca și absurda mea îngîmfare filosofică, în versiunea autorului. La o a doua lectură, văzînd că *raportul* contează, nu aș fi îndreptat decît trei sau patru lucruri: chestia cu Hume, Russell scris „Russel”, transcrierea greșită a șirului lui Fibonacci, și mai ales afirmația că părinții mei au avut 3.500 de pogoane, cînd n-au avut decît 3.000*.

Cu sinceră amiciție,
Constantin Noica

*

Astăzi, după dispariția lui Constantin Noica, dialogul de mai sus poate părea o impietate; nu este și nici chiar Noica nu l-a receptat în acest mod, după cum o probează scrisoarea sa reprodusă la sfîrșit. Înainte de orice, Noica era un om de mare civilitate,

---

* (Nota autorilor X și Y)

gata de a intra în dialog cu adversarii săi (o spun cu riscul de a mă contrazice) și respectînd *altera pars*, dacă discursul ei avea calitatea lucrului bine făcut. N-a mai fost să fie, din păcate, dialogul deschis cu cel ce s-a logodit pe veci cu Păltinișul.

În clipa de față, nu mai avem cum fi adversari ai lui Noica și, de fapt, ne dăm seama că n-am fost nicicînd; am crezut însă oportun să-i punem în discuție poziția și din punctul de vedere al situării lui față de putere – lucru care, oricum, trebuia făcut de cineva; în acest sens, n-am făcut decît să răspundem, după puteri, unei cerințe, unei urgențe, unei funcții: numele noastre pot deveni de aceea impersonale – le-am înlocuit cu un X și un Y, căci nu ele contează, pe cît felul în care s-au achitat de o datorie culturală.

Cenzură, așadar, dacă a existat, n-a fost una de natură „interioară”, dimpotrivă: dialogul nostru urma să apară în *Epistolarul* îngrijit de Gabriel Liiceanu și conținînd ecouri ale *Jurnalului de la Păltiniş*; a fost însă de la bun început și fără nici o discuție respins de Dl. Velescu, cenzor al Consiliului Culturii: paradoxal! Pentru că nu acela a cărui situare față de putere era în discuție s-a simțit lezat, ci puterea însăși, printr-unul din cei mai autorizați și, ca funcție, funeşti reprezentanți ai săi! De unde o altă răsturnare spectaculoasă: oprit de la a avea o audiență normală, textul de față va căpăta una, poate, disproporționată; personal, îi mulțumesc din această pricină D-lui Velescu.

Dan Petrescu
Iași, 22 februarie 1988

Cioran și stigmatul românesc. Mecanisme identitare și definiții radicale ale etnicității

Într-un mare număr de cărți publicate în România și Franța de-a lungul a peste cincizeci de ani, Cioran construiește – așa cum știe el : fragmentar, obsesiv și apofatic – o definiție metafizică extremă a etnicității românești. Versiunea succintă a acestei hermeneutici negative a românității este întrebarea *„Comment peut-on être Roumain ?”*, formulată ca atare în *La Tentation d’exister* (1956). Cioran adaptează astfel celebra întrebare *„Comment peut-on être Persan ?”*, pusă de lumea saloanelor pariziene din epoca Luminilor unui călător oriental, nobilul Rica, eroul ficțional al uneia din marile cărți datorate lui Montesquieu, *Lettres persanes*. La Montesquieu, interogația semnala un refuz superficial, arogant și în esență ridicol, al alterității, o închidere a spiritului prin absolutizarea normelor întîmplătoare ale unei culturi locale ce se autopercepea și se impunea altora ca universală. Sagacele aristocrat exotic, care încarnează varianta cea mai subversivă și paradoxală a lui *bon sauvage*, pare menit de filozoful francez să inspire Luminilor cel puțin o umbră de îndoială în privința unor noțiuni, discursuri și valori amenințate de superbie. Rica nu face prea mare caz de întrebarea malițioasă, care în fond nici nu iese din cadrele banale ale provincialismului, ignoranței, suficienței. Nici pentru Montesquieu, în acel an 1712, reacția lui Rica nu este centrală, fiindcă miza episodului nu este psihologică (efectele violenței interogative a Celuilalt asupra sinelui), ci autocritică (divulgarea îngustimii spirituale a unui mediu reputat ca „luminat”).

Totuşi, cînd vom reciti povestea acestei întîlniri culturale paradigmatice după lectura paginilor ce urmează, vom putea observa că scena are o profunzime psihosociologică uimitoare, mai cu seamă dacă reţinem că salonarzii nu adresează întrebarea de neuitat străinului abia sosit, ci străinului care încerca să-şi atenueze diferenţa publică prin adoptarea unor mărci exterioare mimetice : cîtă vreme Rica era îmbrăcat ca străin, în hainele baştinei, el stîrnea o curiozitate generală, dar pasageră şi superficială ; cînd personajul trece la codul vestimentar local, el rămîne neobservat pînă atunci cînd, într-un fel sau altul, francezii descoperă „impostura", masca „dezidentificatoare". Abia atunci apare întrebarea *„Comment peut-on être Persan ?"*, pe un fond de iritare, incredulitate, surpriză şi, în esenţă, respingere a deghizării diferenţei în asemănare. Astfel, cred că ieşim din spaţiul psihologic al stuporii amuzate (ilustrată mai bine de satisfacţia tîmpă a celui care descoperă rezonanţele unor obscenităţi din limba maternă în fonemele unei limbi străine, sau de combinaţia acestei joase bucurii, cu o observaţie de genul celei făcute de francezi privind frecventa terminaţie în *-escu* a numelor româneşti), trecem şi de faza ironiei afabile *(„Si jeune, et déjà Moldo-Valaque ?")*, pentru a ajunge la o criză : respingerea încă subtilă, dar fermă, a angajării unei relaţii de „rivalitate mimetică" (René Girard), o relaţie în care Celălalt ameninţă privilegiul nostru de a fi unici depozitari ai unei identităţi prestigioase şi, cel puţin potenţial, hegemonice.

În continuare, păstrînd linia de argumentaţie tocmai expusă, aş vrea să examinez ecourile identitare şi mai dramatice ale acestei scene simbolice, focalizînd deci tot asupra celui întrebat şi lăsînd celui ce întreabă un loc secundar, deşi mereu semnificativ (în măsura în care persoana noastră e un *cadeau empoisonné* al Celuilalt). În acelaşi sens, mă

dezinteresez de scenariul alternativ în care la întrebarea lui Montesquieu se răspunde printr-o altă întrebare, mult mai generală: „Cum putem fi ceea ce sîntem?”[1]. E tot o întrebare metafizică, desigur, dar cred că în fața ei sîntem mai puțin vulnerabili (sau rămînem netulburați, dacă sîntem credincioși). În opinia mea, marea furtună identitară se stîrnește doar atunci cînd presiunea interogației inițiale nu se disipează pe suprafața genului uman, ci se concentrează pe una din actualizările sale punctuale: tribul, etnia, națiunea – ori individul a cărui identitate e construită prioritar în aceste orizonturi.

La Cioran, *„Comment peut-on être Roumain ?”* este formula sintetică a unui scandal ontologic, urmînd poate *Zeitgeist*-ul nostru interbelic, saturat de exerciții intelectuale prin care cîmpul istoric e transmutat în cîmp ontologic – Nae Ionescu, cel mai spectaculos operator al acestei răsturnări de planuri, precum și discipolii săi par să fi dus la extrem o propensiune deja identificabilă la pașoptiști. Într-adevăr, Cioran nu se resemnează la a fi pur și simplu un critic sever al seriei noastre istorice și culturale: spre deosebire de relativ puținii români care își evaluează critic baștina, el nu se mulțumește cu deconstrucția „idolilor tribului” – demontarea vulgatei etnonaționale, începînd cu miturile centrale, sau relativizarea prin comparatism a postulatului unicității noastre. Altminteri, el nici nu ocolește asemenea exerciții spirituale, sugerînd uneori chiar ideea că pînă și el e capabil de *amor fati*, dacă nostalgia originilor devine sursă de *delectatio morosa*. Cioran întreprinde însă mult mai mult decît (de regulă) dureroasa distanțare de falsa conștiință etnomistică inspirată de reconstrucția antimodernă a postulatelor *Aufklärung*-ului (esența modelelor de tip german ale etnicității și sursa naționalismelor est-central-europene). Reprezentînd identitatea românească „abisală” ca pe un flagel, „scepticul de

serviciu" din *rue de l'Odéon* oferă cea mai articulată imagine a românității ca *stigmat*. În consecință, vehemența diatribelor sale împotriva propriilor origini începe să se explice altfel decît prin prezumția unei rătăciri de tinerețe eternizate într-o poză post-nietzscheană (ca să nu mai vorbim de acuzația formulată de naturile mai fruste: „Cioran e un renegat"). Patosul interminabilei disecții cioraniene a ființei românești are ceva din ambiguitatea originară a noțiunii de stigmat, care acoperă deopotrivă mărcile miraculoase ale electiunii divine (prin memoria simbolică a rănilor lui Cristos), atributele externe ale maladiei și handicapului, sigiliul indelebil al justiției pe corpul marilor delincvenți, semnul oprobriului public la adresa persoanei ieșite din „normalitatea" specifică a unei comunități.

Studiul de față este mai curînd un program de cercetare decît un bilanț: mai întîi, voi reaminti cîteva formulări radicale ale identității stigmatice românești, așa cum apar ele mai ales la Cioran; apoi, voi prezenta modelul identității stigmatice teoretizat de Erving Goffman, precum și alte concepții complementare (prevenind încă de acum împotriva tendinței analitice de a medicaliza stigmatul), pentru a sugera relevanța acestora în orizontul studiilor românești; va urma o expunere a cîtorva expresii ale stigmatului colectiv din alte culturi, identificate în scrierile lui Ceaadaev, la evrei (pornind de la mitul lui *jüdische Selbsthass*), la unguri; voi examina apoi pedagogia socială și ideologia politică asociate stigmatului etnonațional românesc, cu trimiteri la România post-comunistă; în fine, după cîteva concluzii speculative, voi contempla eventualele căi de ieșire din obsesia stigmatului[2].

1. „Comment peut-on être Roumain?”

Pentru oricine are cea mai mică idee despre opera lui Cioran, este de la sine înţeles că nu se pune problema prezentării sistematice a unei gîndiri paradoxale, ambigue şi profund ironice. Aşadar, să reţinem doar acele pasaje şi formule care merg în sensul discuţiei noastre centrale, stigmatul românesc. Şi să începem cu fragmentul cel mai relevant, contextul imediat al întrebării privitoare la identitatea românească – pe care îl reproduc în franceză, pentru savoarea inegalabilă a stilului:

> „Le paradoxe d'être Persan, en l'occurrence Roumain, est un tourment qu'il faut savoir exploiter, un défaut dont on doit tirer parti. Je confesse avoir naguère regardé comme une honte d'appartenir à une nation quelconque, à une collectivité de vaincus, sur l'origine desquels aucune illusion ne m'était permise. [...] „Coment peut-on être Roumain?” était une question à laquelle je ne pouvais répondre que par une mortification de chaque instant. Haïssant les miens, mon pays, les paysans intemporels, épris de leur torpeur et comme éclatant d'hébétude, je rougissais d'en descendre, les reniais, me refusais à leur sous-éternité, à leur certitude de larves pétrifiées, à leurs songeries géologiques. [...] Mon pays, dont l'existence, visiblement, ne rimait à rien, m'apparaissait comme un résumé du néant ou une matérialisation de l'inconcevable [...]”[3].

Fragmentul pare extras dintr-un breviar al discursului autostigmatizant, fiindcă mai toate motivele şi temele acestuia sînt coprezente: ruşinea de a aparţine unei naţiuni obscure şi chiar detestabile; mortificarea continuă datorită întrebării privind identitatea; etapa acută a stigmatului – ura

față de țară și conaționali; în sfîrșit, evocarea posibilității de a profita de stigmat („un tourment qu'il faut savoir exploiter, un défaut dont on doit tirer parti"), ca și soluția cioraniană a „micului profit" (Erving Goffman) derivat din stigmat, și anume valorizarea a tocmai ce este negativ – țara are privilegiul neașteptat de a fi simultan lipsită de sens (existența ei „ne rimait à rien") și saturată de semnificație metafizică („résumé du néant", „matérialisation de l'inconcevable"), deci izbăvită paradoxal de banalitate, poate chiar de stigmat.

Într-o logică a escaladei, tabloul pe care-l face Cioran fenomenului românesc începe cu ridiculizarea miturilor centrale ale vulgatei naționaliste, de la postulatele generale referitoare la istoria națională pînă la o serie de amănunte încărcate de conotații simbolice. Astfel, fraza „România nu este o țară originală. Ea redevine un zero istoric reîntorcîndu-se la surse" (*SFR* 191) este o provocare la adresa teoriei specificului național (și, practic, o respingere a oricărei alieri spirituale cu epoca și generația autorului, obsedate de profunzimile unice ale spiritului național), după cum este și o critică netă a utopiei regresive conservatoare și naționaliste, o fantasmă construită pe ficțiunea unui trecut istoric glorios. Cioran vorbește frecvent de „subistoria noastră" (*SFR* 12), de „somnul nostru istoric" (*SFR* 43), „anistoria noastră" (*SFR* 63) și, în repetate rînduri, de „o mie de ani de subistorie", de „monotonie subistorică", în care „istoria s-a făcut peste noi", părînd „o multiplicare monstruoasă a unui moment, a unui singur moment" (*SFR* 41, 45). Din punct de vedere filozofic, istoria României s-ar caracteriza, potrivit lui Cioran, prin vacuitate, discontinuitate, inorganicitate, labilitate (*SFR* 46), fiindcă „în țara aceasta [...] nu există continuări, reluări, linii și directive" (*SFR* 42). România îi pare tînărului Zarathustra de la Dunăre o potențialitate, nu o actualitate (*SFR* 92),

cu precizarea că românii „au trăit o mie de ani ca plantele” (*ibidem*); aici Cioran întîlnește concepția lui Eliade despre „teroarea istoriei” și despre explicația subzistenței noastre, în ciuda vicisitudinilor, printr-un „boicot al istoriei” (Mircea Eliade): „Munteni, moldoveni, ardeleni au putut conserva o substanță etnică numai întru cît n-au participat direct la istorie” (*SFR* 102).

Dacă prețul conservării etnice a fost o istorie vegetativă, chiar minerală, nici măcar substanța atît de nedemn păstrată nu pare să fi meritat somnambula osteneală: chiar dacă există, specificul național e lipsit de merite. Uneori, Cioran e tentat să exclame că „noi românii [...] nu avem o fizionomie proprie” (*SFR* 92). Sau, atunci cînd admite niște trăsături specific naționale, ele sînt esențe negative, carențe sau traume: există „un viciu substanțial în structura sufletească a românului” (*SFR* 62), o „deficiență substanțială” în „potențialul psihic al poporului român” (*SFR* 62). Exasperat, într-una din ieșirile sale caracteristice de profet apocaliptic, tînărul radical lansează o frenetică invocație nihilistă: „Va trebui să vedem care este specificul național al României, care a ținut-o o mie de ani în nemișcare, pentru a-l putea lichida împreună cu mîndria ridicolă care ne atașează de el” (*SFR* 65). În alt loc, peste decenii, Cioran este la fel de străin de mitologia specificului național, declarînd unui convorbitor că se simte „foarte apropiat, psihologic vorbind, de maghiari, de gusturile și obiceiurile lor. Muzica maghiară țigănească mă emoționează profund, foarte profund. Sînt o corcitură de maghiar și român” (*CC* 19). Depășind sfera disputei teoretice, filozoful, probabil amuzat dinainte de ecourile abominabilei declarații printre români, aderă simbolic la două fețe ale alterității atît de detestate de naționaliști – ungurul și țiganul. Sîntem la capătul unui parcurs identitar ce începe ca simplă îndoială în legătură cu

originea și etnogeneza („Să nu fi lăsat Roma nici o picătură în sîngele acelui neam?” [românii, *IPP* 66]), trecuse prin faza în care etnia era considerată „racaille fardée d’un rien de latinité” (*TE* 54), pentru a sfîrși în refuzul identității românești – cel puțin în forma sa ideală, „pură”.

Așadar, ecoul subiectiv al mediocrității istoriei naționale este rușinea („am avut momente cînd mi-a fost rușine că sînt român”, *SD* 230), chiar disprețul de sine („disprețul pe care românul îl are pentru propria lui țară”, *SD* 231). Contemplarea trecutului colectiv torturează o „conștiință nemulțumită” (*SFR* 211), care înregistrează precaritatea și derizoriul: „Modul existenței românești este minorul” (*SFR* 220); „Diminutivul e divinitatea noastră” (*IP* 66); România este „un superfluu geografic și o farsă istorică” (*SD* 302). Această „obsesie dureroasă” (*SD* 338) este cazna perpetuă a stigmatizatului.

Fapt remarcabil, Cioran nu reușește să fie consecvent cu sine atunci cînd încearcă mai multe formule de ieșire din stigmat. Indecizia, ambiguitatea, contradicția caracterizează orice tentativă de a demonta monolitul stigmatului etnonațional prin blamarea unui singur fragment al acestuia. Soluția la îndemînă ar putea părea o topologie socială selectivă a conștiinței stigmatizate. Totuși, pentru Cioran e imposibil să identifice un țap ispășitor convenabil: aristocrația noastră (mai ales fanariotă) e „un capitol rușinos” (*SFR* 161); țăranul român are o „ideologie de victimă” (*CC* 19), iar imaginea lui e absolut antisămănătoristă – e cel mai „amărît”, „pămîntiu”, „copleșit” țăran din Europa (*SFR* 65) –, o adevărată „critică fizionomică a României” (*SFR* 65-66); în fine, *Weltanchauung*-ul popular nu e altceva decît „un văz al lumii alcătuit din glod și țuică – și cruci strîmbe de lemn ce veghează morți fără mîndrie” (*IP* 67).

Intelectualii? Ei împart cu celelalte grupuri sociale răspunderea prăbușirii generale în stigmat, fiind tot sub „influența dizolvantă a umilinței" (*SFR* 94). Ei nu au o viață interioară profundă, nici „stil interior" (*SD* 13); le „lipsește energia lăuntrică" (*SD* 14), sunt specializați „pînă la paroxism" (*SD* 16), e superficial, produce „o formă fadă de cultură de oameni inteligenți și sterili" (*SD* 205), fiind în fond „incapabil de altceva decît de politică" (*SD* 154). Comentînd ceea ce el consideră a fi o inflație de diplome universitare, Cioran vorbește de „marea plictiseală românească" (*CC* 7), insondabilul *spleen* al unor oameni prea educați pentru a-și reasuma natural condiția paradoxală de marginali și de contemplativi, dar în același timp lipsiți de calificările și voința intervenției în viața generală a națiunii. Tabloul nu întîrzie să evoce dramele inteligheției ruse din anii 1840, o generație alienată – ori, după o răspîndită autoimagine, „superfluă". Cînd ne vom opri puțin la Ceaadaev, vom avea prilejul să ne aducem aminte de acest sentiment tenace al inadecvării.

În momentele sale de profetism mesianic, Cioran afirma că endemicul sentiment românesc al ratării (altminteri exaltat, uneori cu accente ridicole, în perioada interbelică, în primul rînd de Nae Ionescu) este generat de „detașarea de națiune" (*SFR* 53), „separarea radicală dintre pătura cultă și țărănime" (*SD* 218) apărîndu-i ca o racilă semnificativă. Pe de altă parte, cred că asemenea observații istorice și sociologice nu sînt nici destul de frecvente, nici destul de articulate pentru a impune acea topologie socială a conștiinței colective de care vorbeam mai sus, deși există elementele unei analize a bovarismului cultural al intelectualului român obsedat de Occident și „extrateritorial" în raport cu spațiul național. Ca mai toți românii, Cioran nu depășește pozițiile teoretice ale antropologiei filozofice herderiene, căutînd

perpetuu (eventual cu adaosuri de Lazarus, Steinthal și Frobenius) o *Volksstimme*, un *Volksgeist*, o *paideuma*. Ca mulți români, Cioran este sedus de subtilitățile speculative ale unei estetici metafizice a istoriei (a se vedea succesul interminabil al teoriilor privind „formele fără fond”, de la Titu Maiorescu încoace – deși conceptul de pseudomorfoză rămîne la suprafața fenomenelor istorice), preferînd judecățile de valoare vertiginoase oricărei forme de studiu empiric.

În consecință, Cioran ne propune o formă difuză de responsabilitate colectivă, alimentată de o „românitate” generică ireductibilă la vreuna din părțile ei. Cu toții, românii sînt sceptici, ba încă de la intrarea în istorie, deci *înainte* de experiențele nefericite (*SFR* 68-69) – poate cu excepția Maglavitului (*SD* 284-289), cînd s-a văzut că și românii sînt capabili de acte de credință. „Blazarea, îndoiala și dezabuzarea sînt cancerul ființei noastre naționale” (*SD* 271), peste tot este „prea multă îndoială” (*SD* 272). Nici nu există probă mai clară a scepticismului și fatalismului decît „acel blestem poetic și național care se cheamă *Miorița*” și doinele, „rana neînchisă a sufletului românesc” (*SFR* 70) [4].

O altă formulă de ieșire din lamentația inspirată de nimicnicia națiunii putea fi regionalizarea stigmatului, printr-o geografie simbolică a spațiului românesc înrudită structural cu orientalismul, avînd în vedere ceea ce eu numesc caracterul metonimic al acestei propensiuni de a marginaliza alteritatea[5]. Astfel, oricare din provinciile istorice putea fi blamată pentru stigmat, începînd, în bună logică orientalistă, cu regiunile aflate mai la sud și mai la est. Tendința există la nivelul mentalității populare (disprețul ardelenilor față de regățeni ; disprețul față de moldoveni, basarabeni ori olteni), la români ca și la alte națiuni, deoarece, evident, conștiința națională se dezvoltă neuniform, pe grupări sociale și

regiuni[6], rămînînd perpetuu eterogenă, în pofida a ceea ce consider a fi „ingineria națională”, vasta întreprindere de producere a „poporului unic” fără de care statul național, ca administrație de obiecte identice, nu poate funcționa[7]. Urmînd linia regionalizării stigmatului, Cioran ar fi întîlnit chiar considerațiile unor figuri intelectuale, care au putut susține, pentru a absolvi o regiune de blamul ticăloșiei generale (și nu întotdeauna era vorba de regiunea lor de origine), că, de exemplu, moldovenii au monopolul spiritului critic, ardelenii sînt serioși și harnici, Banatul este o insulă de înaltă civilizație habsburgică, punte multiculturală între Vest și (Sud-)Est. Dacă o atare tentație se observă la un moment dat – Cioran întreabă retoric „Unde sînt ardelenii?” (*SD* 156) –, nu este decît pentru a fi imediat respinsă: ardelenii n-au interioritate; după olteni (totuși!), „sînt cei mai săraci în viață religioasă” (*SFR* 158). Și, pentru a respinge orice asemenea încercare viitoare, Cioran conchide „logic”: „Fiind justificat un pesimism atît de radical față de o întreagă țară, cum ar putea fi mai optimiste considerațiile despre o provincie care în ultimul timp n-a dat nici o contribuție serioasă la cultură?” (*SFR* 159).

S-a putut observa pînă aici că rădăcinile „subistoriei” românești nu sînt identificate de Cioran altundeva decît în interioritatea colectivă și/sau individuală. Totuși, responsabilitatea rămîne difuză, fiindcă este prea generală. Dacă am putea reproșa autorului că nu construiește o *Schuldfrage* românească (s-a văzut între timp, după căderea comunismului de stat, că ideea unei vinovății generale fără vinovați este versiunea noastră pentru „distanțarea de trecut”, *Vergangenheitsbewältigung*), trebuie să reținem și detaliul care îl onorează pe vehementul Cioran: nașterea și persistența stigmatului nu sînt imputate Celuilalt, fie el turc, ungur, rus, evreu sau țigan (*cf. SFR* 12).

Mai ușor îi este să implice că damnarea națională are circumstanțe istorice și metafizice. Vorbind despre exemplul Rusiei, Cioran scrie: „Plaga mare a Rusiei – ca și a noastră – a fost tradiția bizantină, suflul spiritualității bizantine, care altoit într-o cultură străină devine anchiloză, schematism abstract, iar pe plan politic și cultural, reacționarism organizat [...]. Și cînd te gîndești că România a viețuit secole sub blestemul spiritului bizantin!” (*SFR* 20). Moștenirea spirituală a Bizanțului, ortodoxia, este la fel de criticată (*SFR* 82 *sqq*.), uneori în termeni extremi („sfinți idioți”, *SFR* 118), în contextul unei opoziții Occident-Orient în care doar primul termen inspiră admirație, iar celălalt comportă o turnură malefică: „blestem balcanic” (*SFR* 116 sqq). Scrise în anii ’30, asemenea diatribe împotriva Bizanțului trebuie să fi contrariat, *to say the least*, întreaga elită culturală, de la Iorga – părintele măgulitoarei teorii *Byzance après Byzance* – pînă la asasinii acestuia, legionarii, apostolii ireductibili ai unei „revoluții puritane” ce trebuia să ducă la un nou stat, etnoteocratic, cu multe ecouri bizantine. Mai mult, într-o lume care, într-un fel sau altul, se orienta către Răsărit – *Ex Oriente lux* tindea să înlocuiască maxima *Ex Occidente lux*, care însoțise elanurile modernizării noastre –, o atît de hotărîtă eliminare a Bizanțului și ortodoxiei nu putea veni decît de la cel ce scrisese *Pe culmile disperării*[8].

Ideea „blestemului balcanic” – diabolizarea contextului istoric și geografic al României – trebuie înțeleasă în legătură cu alte exasperări cioraniene în fața senzației că națiunea e victima unei sancțiuni cosmice. În imagini nocturne, sumbre, terifiante, Cioran se întreabă: „Ce piază rea a pecetluit începuturile noastre?”, ajungînd la o plastică viziune a maledicțiunii: „La descălecarea voievozilor a cîntat o cucuvaie...” (*IP* 67). Deși l-am văzut criticînd „ideologia asta de victimă” a țăranului, Cioran nu se

poate opri de la a vorbi de „existenţa subterană a unui popor persecutat” (*SFR* 44 *sqq.*), „neam fără noroc” (*IP* 50), „nesoarta valahă” (*IP* 52), „nenorocul valah” (*IP* 65), „neamul urzit nesoartei” (*ibidem*), „blestem satanic” (*SFR* 113). România devine o figură a nefiinţei, „deşertul natal”, „vidul agresiv al dureroasei patrii” (*IP* 50 *sqq.*), un teritoriu al carenţei. Retorica „neantului valah” reprezintă paroxismul negativizării unei geografii a fiinţei româneşti ce iese astfel din banalitatea hărţilor obişnuite, pentru a se pierde într-o gaură neagră, negativitatea pură.

O atare îndîrjire de a demonstra excepţionalismul ontologic al românilor nu putea să nu pară bizară la un autor care şi-a construit la Paris o aură de apatrid sceptic, dar continuă să clameze geniul poporului său – un geniu al ratării, al eşecului, al înfrîngerii, dar geniu totuşi, specializare inegalabilă în dezastru. Oare nu cumva prolixa lamentaţie cioraniană este un simplu antinaţionalism, un naţionalism negativ, dar la fel de intens? Aşa crede Luca Piţu: mîndria lui Cioran de a proveni dintr-o naţiune ce pare să aibă monopolul eşecului perfect este un „naţionalism şi etnocentrism *à rebours*”, iar cel ce vorbeşte astfel „nu e un apatrid, cum pretinde; nu a învins încă România din el, e mai degrabă un antipatrid”; „Cu negativismul său, de fapt afirmativism răsturnat, cu exaltarea nimicniciei valahe, mi se pare el, sub acest unghi, foarte puţin sceptic: în ciuda reputaţiei sale occidentale”[9].

Este totuşi o lectură reducţionistă, fiindcă nu e sensibilă la ambiguitatea lui Cioran. Desigur, construcţia unei teorii a elecţiunii negative/diabolice nu poate evita clişeele celeilalte elecţiuni, favoarea divină: pe cînd unii sînt aleşi de Dumnezeu şi binecuvîntaţi cu istorie ilustră, cultură magnifică ş.c.l., noi sîntem aleşi de Diavol (de vreun *Mauvais Démiurge*) – e gradul absolut al cauzalităţii diabolice, această meteahnă de a explica insuccesele prin

conspirații misterioase. Dar elecțiunea tot elecțiune rămîne, chiar atunci cînd e negativă, deci rămînem în același registru simbolic. Ne amintim și că retorica poporului ales e folosită frecvent de diversele naționalisme pentru a pretinde că, mai înainte chiar de a avea un drept istoric asupra teritoriului său (prin *jus primi occupanti*, de exemplu), tribul/etnia/națiunea are un drept divin (iar în identitatea sa, astfel legitimată transcendental, intră mandatul conservării spațiului miraculos al elecțiunii). Avem oare astfel proba naționalismului *à rebours*? Ar fi prea simplu. Și l-ar mîntui pînă la urmă pe ins, care ar avea astfel să decidă între prestigiu (elecțiunea pozitivă/divină) și stigmat (elecțiunea negativă/diabolică). Prin urmare, el ar ieși din tragedie – care este tocmai nesiguranța, nehotărîrea, angoasa unei identități între Bine și Rău.

Așa cum vom vedea în subcapitolul următor, stigmatul nu este totuși permanent, ci depinde întotdeauna de un ansamblu relațional, de un fundal de valori și conotații. El este instabil și ambiguu, într-o relație de incertitudine cu atributul, stereotipul și cadrele interacțiunii simbolice. La Cioran, așa cum foarte bine observa Matei Călinescu, avem de-a face, în texte ca acela citat mai sus în franțuzește, simultan cu o critică și cu o apologie, ca orice expresie culturală a acestei teme profunde și, crede Matei Călinescu, inconștiente: „nemulțumirile, frustrările, sentimentele de eșec născute din procesul de modernizare sau de occidentalizare al unei țări mici, dintr-un colț al Europei unde istoria (încă o invenție occidentală) a fost, cu cîteva întreruperi, un lung «coșmar»”[10]. Tocmai ambiguitatea, lipsa certitudinii, acea „mortification de chaque instant”, fac interesantă și paradigmatică frămîntarea identitară a lui Cioran, suspendată etern în dubiu.

Într-un pasaj care ar putea fi foarte bine ales drept motto al acestor pagini, Cioran observa că, la

noi, cunoaşterea merge împreună cu autodispreţul (*SFR* 71), iar luciditatea – care e la noi conştiinţa neantului – ne conduce iremediabil la „autodenigrare colectivă” (71 *sqq.*). Fiindcă „[n]u este deloc comod să te fi născut într-o ţară de a doua mînă. Luciditatea devine tragedie. Şi dacă nu te sugrumă o furie mesianică, sufletul se îneacă într-o mare de nemîngîiere” (*SFR* 32). Ce-i de făcut pentru a scoate „ultima ţară din lume” (*SFR* 74) din condiţia sa nefericită, ce-i de făcut pentru a-i scoate pe români din marginalitatea lor antropologică, evidentă pînă şi ţiganilor, care le spun românilor că au noroc de ei, fiindcă altminteri ar fi ultimii (*SFR* 74)?

Înainte de a examina succint „soluţiile” sociale şi politice propuse de Cioran „chestiunii româneşti”, e bine să ne reamintim că el nu este nici un Platon, nici un Aristotel, nici un Sf. Augustin – ci un profet. Fondul său psihologic şi filozofic este un pesimism antropologic aproape desăvîrşit, înrudit cu acela al marii tradiţii conservatoare (afinitatea lui Cioran cu Joseph de Maistre e grăitoare). Pe de o parte, Cioran afirmă că „[o]ptimismul antropologic nu şade bine nici unui gînditor...” (*SFR* 182); pe de altă parte, el nu crede „în nici o doctrină socială şi în nici o orientare politică, fiindcă imperativul istoriei nu poate să-mi anuleze o anumită perspectivă antropologică [...] insuficienţa iremediabilă a omului şi a vieţii” (*SFR* 152 *sqq.*). Coborînd din planul umanităţii în genere în planul încarnării sale idiomatice, aflăm cheia metafizicii etnonaţionale apofatice: „Este unul dintre elementele tristeţii mele de a nu putea determina decît negativ realităţile autohtone” (*SD* 218). Demersul apofatic induce chiar un fel de optimism gnoseologic („Nu ştim ce este România, dar ştim perfect ce nu este”, *SFR* 57), dar astfel de bucurii sînt rare, mereu ameninţate de incertitudine.

Sesizînd foarte bine decalajul dintre sat şi oraş (*SFR* 118 *sqq.*), Cioran pledează pentru urbanizare

și, amănunt remarcabil într-o epocă de exaltare a țăranului, consideră că integrarea proletariatului în națiune „este una din cele mai grave probleme ale prezentului și viitorului” (*SFR* 125). Chestiunea proletariatului în România interbelică (atît de puțin industrializată) era oarecum ocultată de retoricile de centru-dreapta și de extremă dreaptă, iar anumite tendințe de producere a dușmanului intern indispensabil regimurilor autoritare nu ocoleau construcția unei alterități proletare, vag alogene, oricum alienate în raport cu rezervorul rural al specificului național și expuse influenței bolșevice, dacă nu de-a dreptul tributare ei. Pe acest fond, din nou, Cioran e original – cel puțin în grupul său de referință –, mergînd, ca Petre Țuțea în aceeași perioadă, pînă la prețuirea deschisă a Rusiei și a lui Lenin. Lauda revoluției (*SFR* 118-132) face parte din repertoriul unui interbelic românesc mesmerizat de violență și patimă virilă, care poate ajunge la proverbiala apologie a războiului „catalizator de energii” (*cf. SFR* 137 *sqq.*), negarea inerției naționale, a mediocrității istorice și antropologice. Din păcate pentru asemenea reverii, românii „au fost întotdeauna prea călduți”, au „dat ocol evenimentelor” (*SFR* 64), „schema formală a soartei” lor este orizontala, iar noi „ne-am tîrît în vreme” (*SFR* 66 *sqq.*). La întrebarea gravă „Ce rămîne din România în fața fenomenului revoluționar?”, răspunsul este o decepție: „Un popor de răzmerițe, apăsat de mizerie lăuntrică și exterioară, fără respirație revoluționară mai amplă” (*SFR* 161). Pentru profet, situația e într-adevăr disperată, iar răspunsul e din nou rușinea de a aparține unei națiuni bicisnice și apatice. Alternativa este desigur încercarea, atît de cunoscută din istoria revoluțiilor, de a „lumina” masele inerte, de a le electriza printr-un apel mesianic, pentru a grăbi „schimbarea la față” – semnul mistic al unei prefaceri substanțiale: „Fanatizarea României este transfigurarea României” (*SFR* 49).

La o lectură rapidă, nimic nu distinge elanul revoluţionar al junelui Cioran de avînturile legionare. Totul seamănă, de la mesianism pînă la violenţa programului politic („Oamenii în care nu arde conştiinţa unei misiuni ar trebui suprimaţi", *SFR* 49), de la diagnosticul situaţiei naţionale („Sîntem un popor prea bun, prea cumsecade şi prea aşezat", *SFR* 95 ; „*Fondul* nostru ? Desigur, multe lucruri bune, dar în sînul lor o rană", *SFR* 112 – plastică descriere a stigmatului etnic), pînă la soluţie : mobilizarea maselor împotriva democraţiei, care este mediocră antropologic (*SFR* 201 *sqq.*), şi instaurarea dictaturii, care e necesară (*SFR* 200). Mai subtil, apare chiar o imagine pozitivă implicită a statului totalitar pe baze naţionale : Cioran observă că armata şi statul sînt excentrice naţiunii, iar „[f]uncţiile României sînt disociate una de alta ; o ia pe prea multe căi înspre nimic" (*SFR* 146). Repet : dacă facem abstracţie de mica simpatie pentru revoluţia rusă (el recomanda studiul acesteia pentru viitorul României, fără să ştie cîtă dreptate avea să-i dea istoria – *cf.* *SFR* 121 *sqq.*), asemenea exortaţii şi frustrări îl evocă pe Nae Ionescu (marele nostru critic interbelic al democraţiei) şi, în planul politicii, pe legionari.

Totuşi, există semnificative – şi chiar decisive – diferenţe. Ele se găsesc mai curînd pierdute într-o masă textuală prolixă, frecvent redundantă ori contradictorie, dar sînt demne de reţinut. Mai întîi, deşi e greu de spus cum arată România ideală a lui Cioran (cînd spune „Nu vreau o Românie logică, ordonată, aşezată şi cuminte, ci una agitată, contradictorie, furioasă şi ameninţătoare", *SFR* 222, cînd vorbeşte de o „Românie luminoasă", *SD* 304), el respinge întoarcerea la etnic (*SFR* 190 *sqq.*), crede că democraţia e o „necesitate vitală" (*SFR* 179) are cuvinte grele despre naţionalism, care „a devenit un cuptor în care dospeşte mizeria" (*SFR* 164).

Cu asemenea principii contradictorii, oare cum vedea totuși tînărul Cioran ieșirea din criză a națiunii? El are uneori cuvinte bune despre autoritarism și dictatură (alte dovezi: convingerea sa că românii sînt înclinați la servitute voluntară: „Mulțimea vrea să fie biciuită și fanatizată. Apoi vin... ideile", *SFR* 201), dar respinge vehement utopia, suportul ideologic obișnuit al unor atare forme de guvernămînt. El este de părere că o „critică severă a României nu trebuie să fie compensată însă de o utopie", deoarece aceasta din urmă este o „dezertare teoretică din fața realității"; își poate dori „o Românie cu populația Chinei și destinul Franței", dar nu vrea să facă „din viitorul țării o utopie". Din fericire, chiar specificul național, cum și dacă este, pare să ne fi scutit de înclinații utopiste: românul poate fi „capabil de orice, numai de utopie nu", fiindcă distanța „noastră de utopie rezultă din excesul de luciditate" (toate citatele sînt din *SFR* 104-106). De fapt, nici nu e prudent să așteptăm „mare lucru de la România – ar însemna să ne condamnăm la decepții continue" (*SFR* 109), conchide autorul, eliminînd astfel o sursă majoră a stigmatului etnic: frustrarea dată de formularea unor așteptări prea mari.

Dacă utopia este exclusă atît de net (critica utopiei se va rafina în *Histoire et Utopie*, 1960), cu ea este respinsă și utopia regresivă, fantasma politică a conservatorilor și utopia viitoare, care-i mobiliza pe legionari și comuniști[11]. Cioran nu este sedus de utopie, care este negarea negativului[12], ci alege să trăiască mereu cu negativitatea, în speranța hegeliană a „conversiunii negativului în pozitiv" (*SFR* 70).

Într-un plan mai subiectiv, cred că în Occident Cioran a încercat, fără să reușească, să iasă din ambiguitatea inițială, să readucă întrebarea *„Comment peut-on être Roumain?"* din abisul

psihologic al identității etnice stigmatizate în planul metafizic al umanității generice, tinzînd secret către soluția lui Valéry: cînd să ajungă la sine cu întrebarea (el detestă, ne amintim din citate, România și pe români; nu se detestă pe sine decît cel mult pentru nenorocul de a fi legat genetic de țară și de națiune), Cioran face o volută și ajunge la genul uman, pentru a deveni „scepticul său de serviciu". Un drum de reconciliere cu originile era deja constatarea că numai ele îl puteau ajuta să rateze, potrivit idealului său paradoxal de a deveni un maestru al disoluției, sfîșierii, abisului – un anti-maestru[13]. Cînd întrebarea identitară e răsfrîntă asupra întregii umanități, orice reziduu al anxietății se risipește, iar Cioran, etern obsedat de rădăcinile sale, poate evada totuși din închiderea metafizică a stigmatului[14].

2. Teorii ale stigmatului. Sugestii pentru româniști

Cariera științifică a noțiunii de stigmat este impresionantă. O simplă consultare a catalogului unei biblioteci bune relevă existența a zeci de titluri potențial utilizabile, iar capitolele ori articolele din periodice sînt pur și simplu imposibil de cuprins astăzi într-o sinteză inteligibilă. Totuși, o cercetare mai atentă nu va putea găsi, în toată această respectabilă bibliografie, o lucrare comparabilă – ca profunzime, inteligență, complexitate și putere de influență – cu clasica monografie a lui Erving Goffman, *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, apărută în urmă cu treizeci de ani[15]. Practic, esențialul s-a spus în acea carte de proporții modeste, care își propunea doar să treacă în revistă cam zece ani de literatură secundară despre stigmat, deopotrivă cu lucrările mai populare (chiar romane

și memorii), pentru a vedea ce se poate reține pentru sociologie (*S*, Prefață). Între timp, Goffman a inspirat cercetări în psihologie clinică, psihologie socială, antropologie, sociologie, istorie – un corpus considerabil de cercetări empirice (care, în linii mari, validează concluziile din *Stigma*), precum și cîteva contribuții teoretice, care propun paradigme de explicare a unor relații interpersonale în contexte diferite : relațiile asimetrice de putere, dinamica comparației sociale, procesele de categorizare și etichetare, controlul social, stilurile prezentării sinelui în viața cotidiană etc. De bună seamă, evaluarea tuturor acestor eforturi academice depășește puterile și ambițiile mele, ieșind și din cadrul problemei centrale a acestui text, stigmatul etnic la români.

Potrivit lui Goffman, rutinele interacțiunii sociale în interiorul unor cadre consacrate ne permit să întîmpinăm persoanele obișnuite fără ca pentru aceasta să ne concentrăm în mod special (*S* 2). Obișnuința produce o *alteritate anticipată* (Goffman vorbește de *anticipated others*, *S* 2), astfel încît străinul/necunoscutul este primit de o „structură de așteptare” (dacă pot refolosi un clișeu al structuralismelor), care i-a prestabilit categoriile în care poate fi perceput. Aceste coordonate anticipate ale Celuilalt se transformă de regulă în așteptări normative, care, inconștient, construiesc o *identitate socială virtuală*. Contactele sociale reale pot evidenția existența la Celălalt a unui atribut care îl diferențiază în raport cu portretul-robot/categoria prin care ni-l reprezentăm. Dacă acest atribut este negativ, dacă are un (potențial) efect negativ asupra contactului social, dacă este incongruent cu stereotipul anticipativ/normativ, atunci putem vorbi de *stigmat*. Prin urmare, stigmatul este „o discrepanță specială între identitatea socială virtuală și cea efectivă” (*S* 3)[16]. Este important de subliniat că, deși vorbim de un atribut care (potențial) discreditează profund,

trebuie să avem în vedere o relaţie dinamică, determinată cultural[17], nu o entitate stabilă.

Dacă evităm reificarea stigmatului, fiind sensibili în primul rînd la relaţii temporare, dependente decisiv de context, atunci înţelegem că nu toate atributele indezirabile sînt previzibil stigmate: în diferite epoci ale aceleiaşi culturi, sau în culturi diferite, stigmatul este o construcţie socială, o invenţie locală. Bineînţeles, există importante suprapuneri între diversele elaborări independente ale stigmatului, dar, în teoria lui Goffman, accentul nu cade pe recurenţe şi similitudini, ci pe dinamica relaţiei producătoare de stigmat – tensiunea dintre atribut şi stereotip.

Goffman distinge trei tipuri de stigmat: monstruozităţile corpului (diversele diformităţi fizice); tarele caracterului (percepute de ceilalţi ca lipsă de voinţă sau ca pasiuni dominante ori antinaturale, credinţe bizare şi rigide; dovezile exterioare includ un prezent sau un trecut de alienare mintală, detenţie, dependenţă – de droguri, alcool etc. –, homosexualitate, puseuri suicidare, comportament politic radical) şi, în fine, *stigmatul tribal* (rasă, religie, naţiune) transmisibil pe filierele de înrudire (*S* 4). Cu gîndul la cea din urmă, să notăm că toate cele trei clase de stigmate, ca şi stigmatul definit de elini (de la care avem şi cuvîntul, *stigma*: semne corporale menite să divulge ceva neobişnuit sau rău despre condiţia morală a purtătorului), au în comun aceleaşi trăsături sociologice: un individ care putea fi primit fără probleme în cadrul unei relaţii sociale obişnuite posedă o trăsătură care atrage atenţia şi îi îndepărtează pe ceilalţi – stigmatul, această diferenţă nedorită în raport cu persoana anticipată, atîrnă mai greu decît evidenţa tuturor celorlalte trăsături „normale” sau admirabile (*S* 5).

E semnificativă tendinţa „normalilor” (o categorie arbitrară, în fond) de a construi o *ideologie a*

stigmatului, pentru a-l trata pe stigmatizat – această persoană nu tocmai și nu pe de-a-ntregul umană – diferit decît pe alții, de regulă pentru a-l discrimina, reprima, reduce la tăcere, marginaliza ori (în cazuri extreme) nimici. Ideologia stigmatului este ipocrită, aș adăuga, deoarece adesea raționalizează animozități și tensiuni bazate pe alte diferențe decît cele dramatizate de stigmat: Goffman arată că termeni specifici stigmatului, cum ar fi „bastard” sau „moron” (lista echivalentelor românești e și mai lungă) sînt folosiți în exprimarea cotidiană drept caracterizări generale, aproape automat, părînd a imputa o sumă practic nesfîrșită de defecte/„păcate” pe baza diferenței inițiale, stigmatul (*S* 5). Nu mai insist, fiindcă prejudecata populară care leagă, și în lumea modernă, imaginea fizică de persoana morală (grașii sînt buni și indolenți, oamenii „însemnați” sînt vicleni și periculoși etc.) pare sortită să reziste oricărei pedagogii sociale a toleranței, oricăror critici științifice și morale.

O întrebare simplă ne ajută să descoperim doi versanți ai stigmatului: stigmatizatul presupune că diferența lui e deja cunoscută de cei cu care interacționează (sau este imediat perceptibilă), ori că nu e nici cunoscută, nici (imediat) perceptibilă? În primul caz, avem de-a face cu un individ *discreditat*, în cel de-al doilea – cu unul *discreditabil* (*S* 4). Majoritatea stigmatizaților au experiența ambelor situații, greu de separat altminteri, dar tensiunea cea mai gravă este produsă de iminența discreditării, de precaritatea mijloacelor și strategiilor de a ascunde de Celălalt trăsătura (potențial) stigmatică. Viața interioară a stigmatizatului e otrăvită și mai mult de tendința sa de a-și asuma ideile „normalilor” privind propria sa identitate – Goffman consideră că acesta e un fapt crucial (*S* 7). Din aceste pricini, contactele sociale mixte (care îi pun față în față pe „normali” și pe stigmatizați) devin scena traumatică

a discreditării sau a angoasei generate de așteptarea anxioasă a unei discreditări percepute ca iminentă. Dacă totuși discreditarea se produce, în realitate sau în conștiința suspicioasă a stigmatizatului (pe care nimic nu îl va putea convinge vreodată că acceptarea sa e reală, ori că stigmatul său nu a fost pînă la urmă descoperit), se poate întîmpla ca el să-și „accepte" stigmatul, interiorizînd perspectiva celorlalți asupra diferenței sale (*S* 7), ajungînd să le dea dreptate „normalilor". Rușinea, umilința, chiar ura de sine pot fi rezultatul acestei „acceptări", care se produce mai tipic în contactele cu „normalii" dar poate apărea și în intimitate, la o privire în oglindă sau la un moment de autoevaluare (*S* 7).

Stigmatizatul trăiește astfel într-un continuu stress social, e înclinat să se automarginalizeze (*S* 12-13), să afișeze un aer de bravadă agresivă (*S* 18-19), sau să încerce mascarea ori remedierea stigmatului, dacă este posibil (proteze „invizibile", operații chirurgicale etc., *S* 9). Corecțiile directe ale stigmatului, de natura celor amintite mai sus, nu sînt soluții ireproșabile – totdeauna rămîne ceva expus, iar unele „soluții miraculoase", eventual comercializate de șarlatani, ne arată cît de fără speranță este această cale. Stigmatizatul poate încerca și corecții indirecte, pregătindu-se excelent pentru a trece cu brio de situațiile în care e de așteptat ca el să rateze (un invalid învață sau reînvață să practice un sport etc., *S* 10). La fel de posibil, poate chiar mai răspîndit, este obiceiul stigmatizatului de a încerca să-și explice sau scuze insuccesele prin stigmat; falsa explicație e servită în public sau devine principală resursă psihologică a stigmatizatului pentru a-și depăși sentimentul ratării, chiar dacă este evident – inclusiv pentru el – că, de exemplu, un defect fizic relativ minor nu poate explica orice contraperformanțe afective, intelectuale, financiare etc. Goffman numește această

manieră a insului de a-și folosi stigmatul „cîștig secundar” (S 10). Pentru a veni mai aproape de stigmatul etnic, să observăm cît de frecvent funcționează el ca scuză pentru eșecuri strict personale: „Orice om găsește o scuză că nu e Napoleon. Pune vina pe mediu, pe sărăcie, pe boală sau, dacă e român, pe România” (*SFR* 185) – ne spune Cioran.

Mai subtil, consider eu, stigmatul poate fi utilizat și ca explicație a unor calități străine „normalilor”, cum ar fi „înțelegerea” (de exemplu: ce înțeleg străinii din problemele noastre?), prin care stigmatizatul încearcă să avanseze norme proprii, eventual stigmatizîndu-l pe „normal”; iar absența stigmatului poate fi baza unei răsturnări de perspectivă în care stigmatizatul îl va disprețui pe „normal” pentru eșecuri care nu au scuza stigmatului: „Dacă eu aș fi fost normal, nu aș fi avut asemenea rezultate proaste” se transformă din scuză în critică. Pe de altă parte, stigmatizatul poate încerca să valorizeze pozitiv anumite experiențe traumatice, pentru a deriva din acestea o formă paradoxală de orgoliu, ca atunci cînd formula *à quelque chose malheur est bon* e radicalizată pentru a recicla stigmatul ca atribut neutru, sau, mai rar, ca prestigiu.

Să ne întoarcem la Goffman, pentru a nota că un alt „cîștig secundar” al stigmatizatului este și prețuirea disproporționată a unor realizări altminteri modeste, dar pe care așteptările normative ale „normalilor” nu le anticipau. Stupoarea occidentalilor care întîlneau pe străzi români vorbitori de limbi străine, exprimată atît de des în lunile de după decembrie 1989 în care „normalii” ne descopereau, este o reacție asemănătoare. În sfîrșit, e interesant că și „normalii” au tendința de a explica prin stigmat unele mici erori și stîngăcii ale stigmatizaților, pe care însă le poate face oricine. E ușor de înțeles că atunci cînd stigmatul dispare (o carență fizică e corectată medical, ori așteptările normative sînt

diferite), fostul stigmatizat are de găsit o altă explicaţie globală a persoanei sale, pînă atunci construită, la bine („cîştiguri secundare") şi la rău (tot restul experienţei de viaţă), în jurul stigmatului.

Din cele de mai sus şi din sinteza observaţiilor clinice, mărturiilor şi datelor indirecte, Goffman conchide că manipularea stigmatului este o trăsătură generală a societăţii, un proces care intervine oriunde există norme identitare (*S* 130). Atît „normalii" cît şi stigmatizaţii (la limită, rolurile sînt interschimbabile) participă la definirea şi susţinerea constructelor sociale asociate identităţii, şi se poate afirma că participarea lor este oarecum complice, deşi la prima vedere grupurile hegemonice de „normali" au primul şi ultimul cuvînt (*S* 130): elementul comun cel mai spectaculos este tocmai arta individului de a exercita un control strategic asupra imaginilor despre sine şi despre produsele sale, pe care ceilalţi sînt susceptibili de a le folosi (*S* 130)[18]. Alături de „soluţiile" problemei ascunderii stigmatului de care am vorbit, „dezidentificatorii" (*S* 44) sînt mijloace de a controla informaţia socială despre sine: plasate la trecerea de la simbolurile prestigiului către simbolurile stigmatului, semnele „dezidentificatoare" sînt purtători de informaţie socială falsă – portul abuziv al uniformelor sau gradelor e un exemplu strident; mai frecvent pot fi întîlnite persoane sărace care poartă haine cu mărci în vogă (eventual contrafăcute), midinete care îşi arată musafirilor biblioteca (eventual necitită), sau altele asemenea. E o experienţă socială majoră, fiindcă, în diferite ocazii, cu diferite mobiluri, toţi oamenii afişează informaţii sociale false, de regulă cunoscînd şi anxietatea legată de posibilitatea descoperirii de către ceilalţi a identităţii lor „adevărate". În realitate, atît stigmatizatul cît şi „normalul" au semnele şi momentele lor de slăbiciune, cînd sînt vulnerabili. Mai mult, nu avem de-a face cu două

serii opuse de indivizi concreți, stigmatizații și „normalii”, ci cu un proces social complex și ubicuu prin care orice individ joacă ambele roluri, cel puțin pentru scurtă vreme, în situații date: „normalul și stigmatizatul nu sînt persoane, ci perspective” (*S* 138), încheie Goffman.

*

Spuneam într-o notă la un pasaj anterior că principala evoluție post-goffmaniană în teoria stigmatului mi se pare a fi dezvoltarea teoriei interacționismului simbolic după William James (1892: pluralitatea rolurilor sociale duce la personalități sociale plurale, *social selves*), C.H. Cooley (1912: variabilitatea nelimitată a personalității, în funcție de context) și G.H. Mead (1934: felurite personalități diferite, *all sorts of different selves*, răspund la tot felul de reacții sociale)[19]. Am văzut modelul stigmatului oferit de Goffman, în care stigmatizații și „normalii” coparticipă la producerea stigmatului, chiar dacă s-a văzut și că această coparticipare este asimetrică în defavoarea stigmatizatului; Kurt Lewin, teoretician al urii de sine la evrei, a devenit, după emigrarea în Statele Unite (1932, din Germania prenazistă), un corifeu al teoriei dinamicii grupurilor, acreditînd întrucîtva ideea stigmatului ca formă a urii de sine (vom reveni la această concepție într-un subcapitol următor); Irwin Katz, menționat în nota 16, a restrîns stigmatul la experiența disprețului pentru anumite grupuri sociale și rasiale. Adepții interacționismului simbolic din anii ’80 și ’90 au început prin a considera și ei că personalitatea *(self)* este creată constant în fiecare context și relație, deci nu doar *simte*, ci *este* altfel (Stryker, 1980). Apoi, s-a trecut la ideea existenței unei structuri coerente, cu un conținut remarcabil de stabil, care ne-ar însoți în toate împrejurările inter- și intrasubiective

(Greenwald, 1980); de aici s-a ajuns la ideea unor autoimagini *(self-conceptions)* legate de diversele domenii și situații în care evoluează una și aceeași persoană, în funcție de rolurile sociale pe care le asumă. Practic, orice domeniu poate funcționa ca o unitate integrată de cunoaștere despre sine, ca o schemă *(self-schema)*, iar identitățile devin în consecință scheme de acest tip, organizate în jurul legăturii dintre autoimaginea cuiva și imaginea diferitelor grupuri la care aparține (Gurin and Markus, 1988, Thomas, 1984 – cazul etnicității).

De o mare semnificație pentru discuția noastră este pasul următor în interacționismul simbolic, ideea existenței anumitor aspecte mai maleabile ale personalității, care sînt și cele mai afectate în momente de criză a relațiilor sociale. E vorba de autoimagini specifice, cu o mare variabilitate situațională, care au fost numite *euri posibile (possible selves*, *cf.* Markus and Nurius 1986, Nurius and Markus 1990). Aceste *possibile selves* sînt, cu alte cuvinte, imagini și concepții legate de ceea ce am putea deveni, de ce ne-ar plăcea să devenim, de ce ne e teamă să devenim etc. Aici se inserează stigmatul, putînd lăsa neatinse alte aspecte ale sinelui, mai stabile sau legate de alte contexte decît acelea în care atributul devine stigmat. Aș adăuga aici și memoria sinelui, amintirea situațiilor marcate (potențial) de stigmat, pe care le-aș numi, pentru a rămîne în terminologia interacțiunii simbolice, *euri reamintite (remembered selves)*, o categorie ce include atît euri situaționale efective, cît și pe cele posibile în trecut. Astfel, obținem tabloul domeniului de incidență al stigmatului: o multitudine de atribute, prezente, trecute sau viitoare, efective sau virtuale. Idealul unei societăți care nu stigmatizează (s-a putut vorbi de instaurarea unei *stigma-free society*) este deci o simplă himeră.

În acest punct, să lărgim puțin contextul psihosociologic al stigmatului, pentru a examina cîteva categorii semnificative: rușinea, vina, umilința, stînjeneala, victimizarea. Va fi o foarte rapidă trecere în revistă.

Rușinea era menționată de Goffman printre principalele reacții ale stigmatizatului. În istoria și filozofia culturii, dar și în psihologie, sociologie și antropologie, rușinea este de regulă discutată împreună cu *vina*. Într-o carte legendară, *The Greeks and the Irrational* (1951)[20], E.R. Dodds distinge între *culturi ale rușinii (shame-cultures)* și *culturi ale vinei (guilt-cultures)*, reluînd o mai veche dihotomie culturală propusă de Ruth Benedict[21]. Simplificînd, este vorba de opoziția dintre cultura elină arhaică, așa cum este ea documentată de opera lui Homer, și cultura elină clasică, așa cum ne apare în mai multe izvoare, între care marii tragici (chiar Sofocle, care a fost considerat de exegeți cel mai homeric poet). În primul context, caracteristică este tensiunea dintre impulsul individual și presiunea conformismului social, tensiune care face ca orice îl expune pe individ disprețului sau batjocurii semenilor să fie resimțit ca insuportabil. A te face de rușine, a-ți „pierde fața", prin ieșirea din normele și codurile prevalente, reprezintă maxima primejdie în viața socială. În al doilea context, vina este rezultatul eșecului în tentativa de a te ridica la înălțimea propriei autoimagini, bazată și ea pe valorile Celuilalt, în primul rînd pe tradițiile de familie. Desigur, separația celor două tipuri-ideale, rușinea și vina, este greu de operat în toate situațiile, iar Dodds previne asupra caracterului ei relativ; în același timp, dihotomia nu e asociată unei teorii specifice a schimbării culturale, avînd o funcție descriptivă; în consecință, dacă se observă o tranziție de la epoca homerică la epoca tragică, ea este gradată și incompletă, încheie Dodds. Cu gîndul la nașterea stigmatului, să reținem că,

pentru omul homeric, binele suprem nu este să te bucuri de o conştiinţă liniştită, ci să ai parte de *timé*, stima publică[22]. Aşadar, sentimentul vinovăţiei, aflat în creştere treptată în epoca posthomerică, este un rezultat al procesului istoric de emergenţă a persoanei, numit şi „interiorizarea” conştiinţei (Kardiner). Sub impactul raţionalismului elin, grecul devine un personaj tragic, pierzîndu-şi seninătatea plată din *Iliada*, descoperind *hybris*-ul, interioritatea psihologică şi responsabilitatea individuală[23].

Antropologii au adus dovezi suplimentare pentru a descuraja absolutizarea clivajului culturi ale ruşinii – culturi ale vinei, demonstrînd şi insidioasa implicaţie că omenirea progresează de la prima paradigmă spre a doua. Încă E.E. Evans-Pritchard, în 1940, se îndoia de aplicabilitatea distincţiei, arătînd că în multe societăţi primitive indivizii sînt marcaţi mai mult de frică decît de ruşine[24]. Mai recent, studiind aborigenii australieni, John Carroll vorbeşte de *culturi naive*, care sînt, în termenii de mai înainte, „culturi ale vinei superficiale” – cazul culturilor zise primitive[25]. Nu cred că acest autor face altceva decît să anuleze distincţia Benedict-Dodds, reducînd cultura ruşinii la un caz particular al culturii vinei, dar datele antropologice de teren rămîn preţioase pentru identificarea unor paradigme culturale mai complexe decît sugerează dihotomia noastră. Cu toate aceste rezerve, dihotomia rămîne productivă, fiindcă semnalează o diferenţă dintre tipul uman (tip-ideal weberian şi el, desigur) determinat mai ales de norme exterioare şi tipul uman determinat în primul rînd de interiorizarea unor aşteptări normative. Stigmatul este asociat esenţialmente cu cel de-al doilea tip.

În legătură cu propria noastră cultură, Virgil Nemoianu este cel care a folosit, în mai multe studii şi articole, distincţia dintre culturile ruşinii şi culturile vinei, implicînd sau afirmînd că o problemă

a culturii române este și întîrzierea tranziției de la primul la cel de-al doilea tip. În general, temele rușinii și vinovăției nu au la noi tratări teoretice semnificative, poate și fiindcă presiunea vulgatei naționaliste, evident produsă în cadrul mental al unei culturi a rușinii, face dificilă abordarea unor asemenea teme, care perturbă imnele triumfaliste sau introduc tema responsabilității individuale într-un discurs ce impută de regulă tribulațiile României unor cauze externe. Mi se pare că avem de-a face cu o tăcere semnificativă, cu un gigantic *lapsus* național, care ne face să privim rarele ieșiri ale cîte unui autor patetic în căutare de răspunderi locale sau individuale pentru metehne și nenorociri publice ca pe tot atîtea trădări sau perversiuni. Recepția mesajelor disidenței românești, sub Ceaușescu și sub Iliescu (după iluzia unui respect național pentru oameni ca Doina Cornea, Dan Petrescu, Gabriel Andreescu și ceilalți), ca și cariera *Apelului către lichele* (Gabriel Liiceanu) ori a mesajelor Alianței Civice, ne arată cît de puțin a evoluat societatea românească înspre modelul unei *guilt-culture*. În aceeași ordine de idei, e simptomatică popularitatea persoanelor, instituțiilor și grupurilor care reconfortează orgoliul individual prin exaltarea orgoliului național, păstrînd astfel regula societăților autoritare și – în intenție – totalitare: conștiința individului e o metonimie a conștiinței colective monolitice; nu există variabilitate psihologică individuală, deci nu există alteritate decît la Celălaltul diabolic; în termeni mai generali, totul se petrece ca înainte de apariția istorică a distincției dintre public și privat.

Liberi de asemenea constrîngeri, Paul E. și Jean T. Michelson au elaborat un model al României contemporane ca societate disfuncțională, utilizînd masiv literatura psihosociologică și psihiatrică[26]. Teza centrală a modelului Michelson este că societățile

postcomuniste est-central-europene sînt disfuncționale, ca rezultat al interacțiunii dintre tradițiile și experiențele lor istorice, pe de o parte, și trecutul lor recent comunist, pe de altă parte. În consecință, autorii fac uz de teorii și concepte privind individul disfuncțional, încurajați de autoimaginea umanității lumii comuniste oferită de Alexandr Zinoviev și Mikhail Heller: portretul lui *homo sovieticus*, acest mutant antropologic și metafizic produs de întîlnirea ideologiei marxist-leniniste cu puterea de stat. Viziunile pesimiste ale lui Zinoviev despre lumea sovietică îl fac pe acesta un fel de Ceaadaev modern, care sfîrșește prin a refuza semenilor săi binecuvîntarea banalității, tratîndu-i ca excepții abominabile în raport cu o normă definită de lumea occidentală. Pasul următor este medicalizarea sistematică a discursului despre om și societate, metaforele maladiei fiind altminteri recurente în multe culturi; în formele sale extreme, ca la Zinoviev, omului sovietic i se atribuie tare și defecte specifice, oarecum în maniera în care, mai ales în lumea germană, s-a construit mitul „nervozității evreiești" (*die jüdische Nervosität*), precursoarea urii de sine a evreilor. Cei doi Michelson mă conving totuși că, atenuate *cum grano salis*, anumite observații și teorii din psihologia clinică și din psihiatrie pot inspira cercetările sociale.

Pe scurt, autorii întrebuințează elemente din teoria codependenței, formulată pe marginea studiilor empirice asupra copiilor proveniți din familii abuzive (părinți alcoolici, incestuoși, violenți etc.) și rămași, chiar la vîrsta adultă, prizonierii mentali și comportamentali ai universului pervers în care au crescut. Printre caracteristicile mediului dement al familiilor codependente, cea mai importantă este înlocuirea dezvoltării și evoluției cu strategiile supraviețuirii, pentru depășirea obstacolelor unui context nesigur, ostil, arbitrar, niciodată prezentat

ca atare. Negarea evidențelor, condamnarea victimelor, strategiile și discursurile de acoperire, evacuarea responsabilității (atît a victimelor cît și a celor ce victimizează), definirea victimizării arbitrare ca act de justiție, atmosfera generală de anxietate și suspiciune, sentimentele de insecuritate, mecanismele de autoiluzionare (între care raționalizarea, care, la limită, justifică orice abominație), refuzul realității, memoria selectivă – iată elemente care se întîlnesc în contextele disfuncționale. Nu e greu să le regăsim la scara istoriei unei societăți.

Dintre reacțiile indivizilor disfuncționali, cîteva evocă direct nașterea stigmatului etnic. Astfel, știm de la psihiatri că indivizii crescuți în familii disfuncționale sînt marcați de „frică, vină, mînie, vacuitate, singurătate, neajutorare, lipsă de speranță, depresiune, tristețe, autodevalorizare, suspiciune și sentimentul de a fi diferiți de ceilalți”[27]. La fel de semnificativă este și distincția între „rușine normală” și „rușine toxică”, operată de John Bradshaw: în vreme ce rușinea normală/sănătoasă este o emoție umană benignă și salutară în procesul de definire și menținere a propriei persoane (fiind fundamentul psihologic al modestiei și măsurii), rușinea toxică este dezumanizantă, deoarece este rușinea transformată în stare, în fel de a fi, în *identitate*. Rușinea toxică este, în termenii noștri, o sursă de stigmat, fiind, ca și acesta, insuportabilă, și ducînd, asemeni lui, la autodispreț, nevroză, încercări de producere și impunere socială a unui eu fals, lipsit de defecte[28]. În sfîrșit, *victimizarea* este o trăsătură comună a contextelor violente, private sau publice. Fenomenul prezintă o versiune subiectivă, autovictimizarea, autoatribuirea condiției de victimă și perpetuarea ei; o situație interesantă este aceea în care, aparent paradoxal, victima găsește o justificare, chiar o sursă de respect pentru sine, în condiția sa nefericită – ceea ce ne amintește de „cîștigurile secundare”,

micile profituri ale stigmatizatului. Mai mult, se înregistrează și persoane care par predispuse să devină propriile victime, din deficiență, înclinație instinctivă, impuls psihologic sau chiar din decizie conștientă[29]. De aici pînă la victimizarea colectivă și chiar la cultul condiției de victimă, distanța e mică. Iar lectura istoriei românești sau *Miorița* le reamintesc celor doi cercetători americani teoriile expuse mai înainte.

*

Am mers prea departe? Deși am promis să demedicalizez problema stigmatului, am recurs totuși pînă și la psihiatrie, întrucîtva îndemnat de un pasaj din Cioran: e vorba de celebra „Lettre à un ami lointain”, adresată lui Noica (se cunoaște prețul plătit de acesta pentru asemenea schimburi de idei: episodul a fost un pretext pentru ca destinatarul și cîteva naturi afine să fie condamnați la închisoare și domiciliu obligatoriu), care deschide *Histoire et Utopie*. Cioran, am văzut, scria des că și-ar face altă genealogie, și-ar schimba strămoșii, ar vrea să fie orice altceva, chiar canibal, numai român nu (*cf. De l'inconvénient d'être né*, unde are grijă să adauge imediat că e o aberație să vrei să fii altceva decît ești). În scrisoarea deschisă către Noica, Cioran mărturisește că e urmărit de originile sale, iar această emoție se traduce la el în termeni negativi, într-un limbaj al autopedepsirii și umilirii, întrebîndu-se dacă nu cumva un asemenea patriotism ar trebui să intre în atenția psihiatriei (*HU* 2).

Dedramatizînd, cred că semnificația ideilor expuse în acest subcapitol pentru studiile românești rezidă în posibilitatea de a imagina un program de cercetare – pe care, am mai spus-o, abia dacă îl inițiez acum. Acest program pornește de la o fină sugestie a lui Goffman (*S* 32): „Istoria naturală a

unei categorii de persoane cu un stigmat trebuie distinsă clar de istoria naturală a stigmatului însuși – istoria originilor, răspîndirii și declinului capacității unui atribut de a servi ca stigmat într-o anume societate [...]”. Eu mă simt mai atras de a doua direcție de studiu, fiind în același timp conștient că separarea celor două planuri de anchetă este aproximativă. Atributul a cărui carieră stigmatică este punctul meu de interes este chiar *român/românesc*. El are o apariție tîrzie în cultura noastră, iar studiul derapajului acestui atribut către condiția de stigmat începe practic la întîlnirea lumii românești arhaice cu alteritatea occidentală, în cadrul procesului istoric al modernizării. E interesant de observat cum un atribut în principiu neutru, *român/românesc*, începe, chiar o dată cu resemantizările sale moderne din secolul trecut, să acumuleze trăsături negative, o aură ambiguă, în funcție de ridicarea ideologiei naționale la rangul de matrice hegemonică a discursului public. Paradoxal, pe măsură ce Națiunea și imaginile asociate ocupau orizontul vieții noastre intelectuale și politice, evoluînd treptat către statutul de unic idiom al disputelor sociale moderne, atributul neutru era erodat de un discurs rebel, născut din frustrările modernizării și din comparația obsesivă cu Occidentul, dar potențat de confruntările politicii curente. Treptat, demagogia naționalistă a acoperit discursul primei generații de modernizatori – patrioții de tip postluminist și *Risorgimento* –, eșuînd în monotonie festivistă, nu fără accente de grotesc, ridicol și absurd. Atunci, printre discursurile alternative ce se experimentau în România, la o extremă a direcției occidentalizante, a apărut o retorică a stigmatului, copia negativă a litaniei orgoliului etnonațional, pandantul său inevitabil. Occidentul a fost reinstituit de acest nou discurs radical ca referință obligatorie, unică măsură a

tuturor lucrurilor, iar mecanismul identitar propus de o parte influentă a intelighenției noastre a început să angreneze valori negative, adesea afișate cu ostentație, ca un fel de charismă răsturnată[30].

Întrebarea *„Comment peut-on être Roumain ?”* s-a înfiripat de prin anii 1820, de la primele contacte cu Occidentul la care participă români cu ambiția arderii etapelor, accelerării istoriei – cu fixația comparației. Generația de la 1848, în tot optimismul general, avea să învețe repede, cel puțin în exil și nu de puține ori tragic, lecția organicistă, respingînd de la o vreme iluzia saltului istoric, dar conchizînd prematur că, dacă schimbările lumii românești nu se produc în ritmul și în sensul dorite de ei, nu se mai produc niciodată, în parte și fiindcă plaiul mioritic este populat de o lume pitică, nedemnă de trecutul glorios al vulgatei istoriografice naționale – poate chiar blestemată. Articularea întrebării identitare de către Celălaltul occidental, ironic și disprețuitor – sau așteptarea anxioasă a acestei întrebări –, precum și interiorizarea deznodămîntului acestei scene simbolice vor fi condiția esențială a transformării atributului în stigmat. La suprafața fenomenului românesc, triumful modelului metafizic al identității naționale (cu surse în lumea germană) în competiția cu modelul contractualist (cu surse franceze) – pentru a da cîteva exemple : discuția specificului național, protocronismul – părea să pună capăt frămîntărilor intelighenției, oferindu-i alternativa unei iluzorii, dar atrăgătoare împăcări cu sine. Eu cred că tocmai această victorie aparentă a românității metafizice a accentuat înclinația spre autocritică și desconsiderare de sine la unii intelectuali români, pentru simplul motiv că a eternizat o dezbatere a identității în termeni abisali, foarte apropiați de zona periculoasă a temeiurilor metafizice ale persoanei. Pe de altă parte, persistența modelului german al etnicității, caracteristic statelor recente și/sau cu

sentimentul (poate inconștient al) precarității, ne dezvăluie dificultatea inteligheнției și politicienilor de a se identifica realmente cu statul pe care eventual pretindeau că îl reprezintă sau apără. Altfel spus, consider că, asimilînd foarte greu modelul statului ca principiu identitar colectiv, lumea românească a rămas să cunoască torturile interminabile atît de dramatic transcrise de Cioran.

În același sens, cultura română modernă a plasat în centrul său chestiunile identității, în special după instalarea unor conflicte între scenariile de modernizare, după maturizarea și occidentalizarea instituțiilor. Invenția folclorului ca deculturație a românității tradiționale[31], nașterea a ceea ce eu numesc identitate discronică – instabilitatea autoreprezentării temporalității românești, avînd ca rezultat, în raport cu seria istorică-etalon, Occidentul, autoimagini și idealuri ale, respectiv, întîrzierii, sincronismului, protocronismului –, amestecul tot mai inextricabil între mistica etniei, dreptul istoric al Națiunii și rațiunea de stat, toate aceste procese au agravat criza identitară românească. Stigmatul este, bineînțeles, doar una din alternativele de răspuns la sfidările unei istorii complexe. Dar, în opinia mea, spune mai mult despre noi decît rarele răspunsuri reușite.

3. Expresii ale stigmatului colectiv în alte culturi

Îl citesc oare rușii pe Cioran? Pentru puținii care îl vor fi citind, problemele genealogice și identitare ale filozofului român sună foarte familiar: cam cu un secol înainte, Piotr Ceaadaev (1794-1856) a scris despre Rusia și ruși cam tot ceea ce avea să scrie Cioran despre România și români, dacă nu cumva cu un plus de radicalism disperat[32]. Din perspectiva

timpului intern al celor două culturi – rusă, respectiv română –, acest decalaj de un secol este fără importanță, dar pare să se explice, dacă nu e pur și simplu fortuit, prin decalajul simetric al celor două modernizări : începută sub Petru I, cu mai bine de un secol înainte de modernizarea noastră occidentalizantă (nu socotesc modernizarea fanariotă, care, asemeni culturii neogrecești, nu ducea în sensul evoluțiilor vest-europene), transformarea Rusiei într-o țară „europeană” (adică : una care admite modelul occidental) a generat o serie de crize identitare, între care aceea ilustrată de Ceaadaev, tocmai după ce experimentele sociale, politice, culturale, militare și economice demonstraseră cît de complexă și dificilă era alinierea la Occident. Momentul Ceaadaev, dincolo de personalitatea lui Ceaadaev, este concluzia pesimistă a peste un veac de așteptări frustrate. *Mutatis mutandis*, același fenomen s-a petrecut la noi cu Cioran.

Născut și crescut în mediul opoziției aristocratice (prințul Mihail Șcerbatov, marele inamic al Ecaterinei, era unchiul său), Ceaadaev a resimțit foarte devreme influențele *Weltanschauung*-ului aristocratic, inspirat de cosmopolitism și de cultura franceză a Luminilor. Deși pare bizar, chiar unic, prin critica violentă pe care o face valorilor lumii ruse, Ceaadaev (admirat, între alții, de Pușkin, de occidentalizantul Herzen și de un inamic teoretic, slavofilul Homiakov) a fost totuși „cel dintîi care a formulat mai multe probleme abordate apoi de gînditori diferiți, cum ar fi slavofilii și occidentalizanții, Dostoievski și Cernîșevski, populiștii și Vladimir Soloviov. În spiritul lui Ceaadaev, aceste probleme aparent eterogene formează un sistem coerent”[33]. A fost un admirator al lui Schelling, pe care l-a și întîlnit, căruia i-a scris, dar citise și alți autori germani, între care Kant și Hegel, ultimul altminteri puțin cunoscut în epocă de către ruși. Dar probabil

că cea mai importantă înrîurire asupra viziunii lui Ceaadaev au avut-o filozofii francezi conservatori: Bonald, Ballanche, de Maistre (pe care se pare că l-a și întîlnit), Chateaubriand și Lamennais (din perioada „teocratică"). Este o genealogie spirituală de care Cioran nu este străin. Diferența principală între cei doi mari pesimiști este, în planul doctrinei, marea înclinație a lui Ceaadaev către catolicism (mai exact, către ideile romanticilor francezi și germani care se raportau la catolicism), tentativa sa de a sintetiza tradiționalismul preromantic, antiluminist și forma de catolicism amintită: o sinteză a catolicismului „clasic" și a celui „romantic"[34]. Totuși, întîlnim elemente similare și la Cioran, deși nu în contextul stigmatului, după cum întîlnim și atitudinea oarecum complementară – critica severă a creștinismului ortodox și a tradiției bizantine. Fără să ne preocupăm de ansamblul gîndirii ilustrului și controversatului autor rus[35], să vedem, prin mai multe citate, în ce măsură exprimă el tensiunile stigmatului colectiv.

În prima din faimoasele sale scrisori filozofice, scrise în franceză la întoarcerea din străinătate (1826, cam pe vremea experienței occidentale a lui Dinicu Golescu)[36] și adresate unei doamne, Ceaadaev face următoarele considerații despre Rusia:

> „Faptul că sîntem de-abia pe punctul de a descoperi adevăruri dintre cele mai banale în alte părți de lume și chiar, în anumite privințe, la popoare mai puțin înaintate decît noi constituie una dintre cele mai deplorabile particularități ale bizarei noastre civilizații. Și aceasta pentru că noi n-am mers niciodată în pas cu celelalte popoare; noi nu aparținem nici uneia dintre marile familii ale speciei umane; noi nu sîntem nici ai Occidentului, nici ai Orientului și nu avem tradițiile nici ale unuia, nici ale celuilalt. Situați parcă în afara timpului, educația universală pe noi nu ne-a atins" (*SF* 24-25).

Sentimentele marginalității, decalajului și excluderii, nesiguranța identitară (indecizia dintre Occident și Orient, de fapt complexul excluderii din amîndouă) desenează marile linii ale excepționalismului rus. Potrivit lui Ceaadaev, rușii se simt mai străini de baștina lor decît se simt nomazii de stepele prin care pribegesc, se simt străini în propriile familii, pretutindeni inadecvați și pasageri (*SF* 26). În vreme ce alții treceau prin epoci dinamice și inventive, scrie marele admirator rus al Evului Mediu occidental, perioada corespunzătoare din istoria Rusiei „a fost saturată de o existență cenușie și întunecată, fără de vigoare, fără energie, neînsuflețită decît de ticăloșie, neîndulcită decît de servitute" (*SF* 27). Totul, în Rusia, este prezent lipsit de trecut și viitor, „fermentație haotică" și izolare, după începuturi tulburi, în „abrutizare imobilă" (*SF* 27). Rușii sînt niște „copii nelegitimi, fără moștenire", străini lor înșiși (retorica inadecvării și alienării este fără egal sub pana lui Ceaadaev), trăind într-o cultură în întregime importată și imitată (*SF* 28), ca un fel de copii ce cresc fără a se maturiza (*SF* 29). Ei „sînt un popor de excepție", dar e o excepție fără onoare: „Ne numărăm printre acele națiuni care par să nu facă parte integrantă din specia umană, ci există pentru a da lumii o mare lecție" (*SF* 29); „ai putea crede că în cazul nostru legea generală a umanității a fost revocată" (*SF* 32-33).

Deși Ceaadaev admite că rușii nu au monopolul viciilor, iar occidentalii nu-l au pe cel al virtuților (*SF* 32), el deplînge la compatrioții săi lipsa echilibrului (*SF* 30), „temeritatea leneșă" (*SF* 31), descoperind în caracterul lor național sursa unei vieți lipsite „de sens, de experiență și de previziune" (*SF* 31). Numai o minoritate fără impact „meditează", masele somnolente cel mult „simt" (*SF* 32), cu toții fiind loviți de o desăvîrșită sterilitate spirituală,

putînd cel mult strica orice iau de la alții: „Noi nu am vărsat nici o singură idee în ansamblul ideilor omenești; nu am contribuit cu nimic la progresul spiritului uman, și tot ce ne-a revenit nouă din acest progres – am desființat” (*SF* 33).

Care să fie cauzele unei decăderi atît de complete? Exasperat, Ceaadaev e tentat să accepte explicații extreme. Ele pot fi rasiste (e una din derivele posibile ale oricărei concepții despre specificul național): „Avem în sînge un nu-știu-ce care respinge orice progres autentic” (*SF* 33-34). Sau chiar meteorologice/cosmice: „clima ne poate suscita serioase îndoieli privitoare la faptul că [Rusia] ar fi fost destinată populării ei de către niște ființe raționale” (*SF* 46, „Scrisoarea a Doua”). Mai credibile îi par gînditorului rațiunile sugerate de o filozofie a istoriei ruse și europene, începînd cu efectele Schismei. Ceaadaev pune la îndoială meritele ortodoxiei, care nu a reușit să scoată gloatele abulice din închiderea spirituală asociată condiției lor de robi. Astfel, neputînd să mobilizeze energiile populare, ortodoxia a avut un efect invers în raport cu religia *în genere* (e vorba de fapt de catolicism), lăsîndu-i pe oameni sub apăsarea unei „vini fatale”, o „insuportabilă povară” care, în absența spiritului religios – se implică – se prăbușește și mai jos, în „dezgustul de sine” (*SF* 51). Sub semnul izolării religioase și naționale, Rusia era totuși zadarnic creștină – și abisinienii sînt –, istoria ei rămînea sterilă, tradițiile nu se coagulau, iar „mizerabilul Bizanț” (*SF* 34) devenea idealul unei lumi minore, „desprinsă de idealitate” (*SF* 46). În vreme ce Europa (cuvîntul are la ruși, ca și la alți est-europeni, conotații de autonomie, alteritate și distanță) mergea înainte și își rafina civilizația, Rusia se complăcea în torpoarea letală a Bisericii Ortodoxe, în ciuda eforturilor lui Petru I. Prima scrisoare filozofică, singura publicată în timpul vieții autorului (în revista *Teleskop*, 1836),

era datată dintr-o imaginară Necropolis, locul simbolic al antidestinului rus.

Spre deosebire de scrierile lui Cioran despre identitatea românească, opera lui Ceaadaev a avut efecte directe, imediate și de lungă durată. Pe cînd Cioran avea să rămînă oarecum izolat și excentric, datorită exilului și datorită instaurării comunismului (deși, cum vom vedea chiar la Noica, diatribele tînărului radical nu erau atît de stridente în perioada interbelică), Ceaadaev a devenit referința obligatorie a culturii ruse prerevoluționare, în raport cu care, aproape simetric, s-au cristalizat cele două curente majore ale vieții intelectuale și politice ruse din secolul trecut, occidentalismul și slavofilismul. Mai mult, chiar stînga timpurie rusă, pe filiera socialismului unui Herzen atît de impresionat de Ceaadaev, precum și narodnicismul au trebuit să se raporteze la ideile sale. Dar, asemeni lui Cioran, Ceaadaev a rămas, în pofida pesimismului ideilor sale, greu situabil, ambiguu, paradoxal – ca orice gînditor al crizei. La început, imediat după apariția primei epistole, părintele filozofiei originale ruse a fost aspru pedepsit : revista care îl publicase a fost desființată, redactorul ei – exilat, cenzorul însuși – concediat, iar autorul – ostracizat. A fost declarat nebun, i s-a fixat domiciliu forțat, cu pază de poliție și control medical zilnic, cu o plimbare zilnică supravegheată. Țarul însuși a dispus toate aceste represalii, un gest pe măsura șocului lumii ruse educate, care cunoștea pînă atunci foarte puțin ideile ceaadaeviene – manuscrisele circulaseră, autorul era asiduu în saloane, unde era venerat și, după un timp, avea să revină (Herzen îl evocă astfel : elegant, melancolic, tăios, vorbind rar, stînjenitor dar admirat, „un protest viu”, „un veto în carne și oase”, „un reproș cernit”[37]).

Pînă la urmă, nu numai vehemența provocării Socratelui moscovit a garantat impactul său intens și îndelungat[38]. Cred că mai profundă a fost lecția sa

generală, și anume dezvăluirea caracterului problematic al identității ruse moderne, sfîșiată între himera Occidentului și magnetismul propriei evoluții organice. De altminteri, Ceaadaev a încercat o imposibilă reparație a scandalului provocat de unica sa publicație, scriind imediat după izbucnirea lui o „Apologie d'un fou", în care relativiza unele asertiuni și se arăta mai conciliant în privința maledicțiunii ruse. Gestul nu a convins pe nimeni, fie și pentru că autorul își păstra teza atît de iritantă potrivit căreia poporul rus era incapabil de creativitate istorică spontană, ataca din nou pozițiile ce urmau să compună expresia clasică a repertoriului slavofil (*SF* 172-173), continua să vadă în Rusia un „teritoriu neprielnic" (*SF* 180), conchizînd că istoria Rusiei e dominată de geografie (*SF* 182). Nimeni nu putea trece peste provocarea lui Ceaadaev, oricît ar fi pretins el că totul nu fusese decît o autocritică normală (pînă la un punct, așa și era), „o mîhnire întunecată, exprimată în cuvinte vehemente, nimic altceva" (*SF* 176), un act patriotic – mai patriotic decît tiradele tot mai prezente ale slavofililor. Numai evenimentele occidentale din 1830 și 1848, interpretate de Ceaadaev, în bună tradiție conservatoare, drept erori istorice, l-au mai făcut să-și amendeze judecățile aspre asupra Rusiei : descoperea că Occidentul nu e nici el perfect și avea astfel mai multă indulgență pentru propria sa țară. Pe de altă parte, elementele conservatoare ale gîndirii sale se atenuează cu trecerea anilor, pesimismul devine complet : cu atît mai amar condamnă el utopiile regresive ale slavofililor, în ciuda toleranței sale crescînde pentru Homiakov (i-l recomandă contelui Circourt în 1846, pentru a-l publica în gazetele franceze) și doctrina pe care o reprezenta. În mod ironic, nici criza civilizației occidentale (pe care el o percepea dezamăgit) nu-i mai putea aduce altceva decît eșecul tentativei sale de a concilia conservatorismul rus cu occidentalismul.

Din perspectiva concepţiei mele despre stigmatul etnic, este relevant raportul lui Ceaadaev cu imaginea Rusiei produsă de occidentali, deoarece consider că o acută criză de identitate, care ajunge la obsesia stigmatului, nu se poate produce fără contribuția alterității[39]. Astfel, imaginea Rusiei ca *tabula rasa* (care ne aduce aminte de concepția lui Locke despre spiritul uman), în care totul era de făcut, circulase deja: Leibniz o formulase după reformele petrine, Diderot – pe marginea legislației introduse de Ecaterina a II-a. De Bonald (*Pensées sur divers sujets*..., 1812) scrisese că Rusia, situată între Europa și Asia, e încă neformată, iar rușii sînt încă nomazi, „au moins d'inclination". De Maistre, ambasador al Regatului Sardiniei în Rusia, credea că această țară ignoră anumite adevăruri universale, datorită izolării; în opinia lui, cauza izolării era Schisma, iar soluția era conversiunea la catolicism. Dacă *Les Soirées de St. Petersbourg*, apărute doar în 1837, nu puteau marca scrisorile filozofice ale lui Ceaadaev – scrise înainte –, ideile lui Joseph de Maistre erau notorii în mediile aristocratice ruse; este posibil ca opoziția lui Ceaadaev față de șerbie să nu fie decît o reacție la cinica recomandare a francezului către Alexandru I de a conserva privilegiile nobilimii și de a renunța la orice formă de emancipare a țărănimii, care trebuia să rămînă în sclavie, deoarece Biserica Ortodoxă nu putea îndeplini rolul social jucat de catolicism în Occident (*Quatre chapitres sur la Russie*, 1811).

Fapt mult mai rar, Ceaadaev însuși l-a influențat profund pe faimosul conservator catolic francez care a dat o descriere memorabilă a Rusiei, marchizul de Custine. Acesta din urmă ne-a lăsat, în *La Russie en 1839*, o schiță de portret a lui Ceaadaev, un rezumat al primei *Scrisori* și o descriere a scandalului care îi urmase. Totuși, judecînd după ansamblul scrierii marchizului, pe lîngă influențele directe ceaadaeviene,

se poate spune că multe corespondențe între viziunile celor doi autori se explică prin sursele lor sociale și intelectuale asemănătoare, precum și prin *doxa* unei părți radicale a elitelor ruse.

*

O formă fascinantă a stigmatului etnic este ura de sine a evreilor, singura teorie a stigmatului colectiv care a parcurs integral drumul de la mit, trecînd prin faza pseudoștiințifică, la statutul de categorie juridică. În continuare, evocînd în treacăt existența unei relativ bogate bibliografii psihologice, psihiatrice și sociologice privind noțiunea de ură de sine ca principiu identitar general[40], mă voi concentra asupra primelor două etape ale parcursului evocat mai sus, cele mai relevante pentru tema acestui studiu[41].

Pentru bunul-simț, ura de sine pare neverosimilă. Într-adevăr, este oarecum greu de admis că indivizii aparținînd unor grupuri discriminate reacționează atît de ciudat la excludere, diabolizare ori pur și simplu exterminare, cînd tocmai persistența unui inamic comun ar trebui să funcționeze ca factor de coeziune. Și totuși, în mai multe epoci și în mai multe culturi, din antichitate pînă astăzi, s-a putut observa efectul coroziv al stereotipului format în interiorul unor grupuri dominante asupra autoimaginii marginalilor și a grupurilor dominate. Tendința victimei de a-și copia persecutorul e mult mai bine cunoscută, dar în aceste cazuri atenția e reținută de perversa fuziune de caractere care face interschimbabile persoanele lor morale (a se vedea literatura fenomenului concentraționar comunist, de pildă, cu o paradigmă incredibilă în „fenomenul Pitești"). Situațiile în care foștii persecutați reproduc contextul persecuției atunci cînd ar avea șansa ruperii ciclului este prea banală pentru a mai necesita lămuriri: recruții,

novicii, noii deținuți etc. își oferă o ciudată compensație pentru riturile umilitoare, chiar violente, ale „inițierii” lor de către „veterani”, supunîndu-i unor tratamente similare pe nevinovații care le iau locul atunci cînd ei ocupă (prin lăsarea la vatră a contingentului anterior, promovare, punere în libertate) nișa privilegiată. Uneori, foștii persecutori cunosc o scurtă perioadă de egalitate complice, care e sărbătorită printr-o acțiune comună îndreptată împotriva noilor țapi ispășitori.

Ura de sine are alte resorturi psihosociologice. Ea se naște atunci cînd individul exclus acceptă mirajul identității care îi este atribuită de grupul său de referință. Interiorizînd imaginea sa ca figură a alterității, individul speră (de regulă inconștient) să atenueze vehemența excluderii sale, crezînd frecvent că negarea și, în mod ideal, eradicarea diferenței atribuite de grupul de referință va duce la acceptarea sa ca membru al acestui grup. Această iluzie a șansei de a fi acceptat e posibilă deoarece grupul privilegiat îi apare marginalului ca omogen (ierarhiile și categoriile interne se percep greu din exterior) și întemeiat rațional, tocmai pe baza posesiunii comune a atributelor care, lipsindu-i lui, îl fac – pe bună dreptate, începe să admită – un exclus. La rîndul său, grupul hegemonic e înclinat simultan să includă (pentru a-și mări puterea și a desființa amenințarea implicită, reală sau falsă, formulată de existența Celuilalt) și să excludă (pentru ca, reificîndu-și puterea prin prezența celui lipsit de putere, să se consolideze). Din jocul complex al excluderii și iluziei includerii, pe care l-am simplificat aici foarte mult, individul marginal care își acceptă alteritatea nu poate ieși decît prin identificarea unei alterități și mai diferite, în urma însușirii criteriilor grupului hegemonic. În consecință, el identifică în propriul său grup personificări și mai flagrante, și mai ireductibile, ale diferenței relevante, pe care – mai

intransigent decît grupul de referință – le stigmatizează. Așa se naște regionalizarea stigmatului colectiv (etnic, de exemplu): prin izolarea unei provincii, a unei clase, a unui grup dialectal din sînul limbii sale materne etc. – care va deveni locul geometric al propriei sale negativități. Cînd acest proces de evacuare și circumscriere a alterității indezirabile este dificil, cînd impostura exclusului care se transformă (niciodată suficient), de dragul includerii este dezvăluită de segmentul conservator al grupului de referință, ori este brusc insuportabilă chiar exclusului, acesta – dacă nu se întoarce rapid în închiderea alterității sale pentru a-și construi din ea un prestigiu (ca unii mari naționaliști, sioniști, bolșevici etc.) – își va urî semenii și originile pînă la ura de sine. La evrei, Anna Freud a explicat „identificarea cu agresorul" prin dorința lor ca, acceptînd păcatele și tarele atribuite de antisemiți, să scape de frica – intensă și, din păcate, justificată – de a nu fi tratați ca evrei.

Cred că este inutil să insist că asemenea convulsii identitare sînt suficient de răspîndite și suficient de arbitrare – nu toate grupurile discriminate ajung la ură de sine; există forme culturale și istorice foarte deosebite ale aceluiași fenomen – pentru a fi interesante și pentru cercetătorii istoriei românești. În interesul lor, să mai privim puțin istoria urii evreiești de sine.

Corifeii etnopsihologiei făceau mare caz de tendința anumitor grupuri etnice de a se evalua autocritic. Autocritica era pentru Moritz Lazarus marele merit al evreilor (Lazarus, ne amintim, era și el evreu), dovada sănătății lor mentale. Ceea ce deplîngeau alți evrei era deriva poporului clasic al autocriticii către o formă patologică a sănătoasei înclinații; ura de sine. De fapt, anii 1880 sînt momentul fuziunii a două teme diferite: evreul ca persoană autocritică în mod salutar și natural, pe de

o parte, și evreul ca membru al grupului de risc al Maladiei (alteritatea evreului fusese medicalizată încă din Evul Mediu, prin transferul familiarității cu boala datorat profesiunii – mulți evrei „vizibili" erau medici – asupra tuturor evreilor, urmat de ștergerea referinței profesionale). Problema se complică prin combinarea alterității religioase cu atribuirea unei alterități rasiale (credința că evreii erau parțial de rasă neagră, datorită amestecului cu negrii în perioada diasporei alexandrine era curentă) și sexuale (credința că evreii nu respectau tabu-ul incestului). Astfel, s-a ajuns la ideea maladiei specifice, „nervozitatea evreiască" *(die jüdische Nervosität)*, predispoziția excepțională a evreilor de a suferi de boli mintale. Acest mit medical a fost „demonstrat" cu date statistice prost interpretate și susținut de autoritatea unor figuri ca marele psihiatru francez Charcot (profesorul lui Freud) sau Krafft-Ebing. Treptat, la cumpăna secolelor XIX și XX, ideea unei *psychosis judäica* era deja un clișeu, pentru a deveni, în retorica freudiană, *complexul evreiesc*. Explicațiile erau dintre cele mai diferite, de la cele religioase și mistice (evreii plăteau pentru două milenii de păcate și crime) la cele „științifice": recurența incestului la evrei, endogamia și consanguinitatea, (dimpotrivă) metisajul extrem, rezultatul inevitabil al dezrădăcinării, al vieții preponderent urbane, al tensiunii intelectuale prelungite etc. Freud, Cesare Lombroso (teoretician al degenerării, evreu și el), Alfred Adler (teoretician al inferiorității, și el evreu) au adus un prestigiu suplimentar mitului, cu atît mai credibil cu cît antisemiții ne-evrei nu aveau decît să reia ideile antisemiților evrei – și lista acestora e lungă, de la părinții sionismului înșiși la personalități de talia unor Otto Weininger, Marx, Fritz Mauthner, Karl Kraus.

Așadar, ideea de ură de sine era deja foarte răspîndită printre intelectualii evrei la începutul

secolului nostru, constituind una din modalitățile centrale în procesele de diferențiere din interiorul lumii iudaice moderne, mult mai eterogenă și mai divizată decît a fost ea prezentată de antisemiți (a se vedea, de pildă, carierele stereotipurilor „evreu austriac”, „evreu răsăritean/galițian” etc., de la încarnări ale evreului ideal la personificări ale stigmatului). Chiar Theodor Lessing contribuise la impunerea clișeelor urii de sine, înainte de a-și sistematiza opiniile în cartea menționată: vizitînd Galiția în 1906, el a publicat în cel mai citit ziar evreiesc german niște note de călătorie atît de negative la adresa evreilor de acolo, încît a fost imediat citat în publicațiile antisemite – care, prin comparație, nici nu erau atît de scandaloase. Lessing vitupera în acele articole stereotipul evreului răsăritean, pe care îl contrasta cu cel occidental. În cartea din 1930 (în acel an, acest evreu convertit la protestantism era deja un adept al sionismului german), Lessing își schimbă complet ținta, înfierînd acum pe evreul occidental asimilat. Pentru el, ura de sine includea acum doar extremele patologice ce rezultau din interiorizarea conflictului trăit de evrei în Occident. Totuși, amănunt grăitor, el nu se includea pe sine în această dramă identitară. Oare nu la aceasta slujește, inconștient sau nu, retorica urii de sine? Nu cumva tocmai la evitarea situației în care întrebarea *„Comment peut-on être... ?”*, pusă de individ în legătură cu propriul grup (etnic, de exemplu), amenință să se pună în legătură cu propria identitate?

*

Problemele identitare ale ungurilor ar trebui mai bine cunoscute în România, deoarece ungurii ne sînt mai mult decît vecini: Transilvania, cu experiența ei milenară de tensiuni româno-maghiare, cariera

minorității maghiare în statul național român, folosirea ideologică și politică a acestor două teme de către guvernele și intelighențiile de la Budapesta și București, toate acestea fac indisociabilă o tratare serioasă a problemei identității românești de o privire asupra corespondentului său maghiar. Atunci se poate observa, dincolo de diabolizarea și stigmatizarea reciproce (*Bozgor*/*Büdös Oláh* și întreg repertoriul), o zonă surprinzător de mare de coincidențe, similitudini și chiar, *horribile dictu* (pentru urechi șovine), afinități, suprapuneri și contaminări. Nu am intenția să fac aici studiul comparativ al construcției celor două identități colective, nici nu încerc măcar să examinez funcțiile simetrice pe care cele două alterități le-au îndeplinit în acest proces. Vreau doar să relev cîteva particularități ale modelului identitar maghiar standard, să înregistrez niște preocupări de studii empirice și, pornind de aici, să fac o mică discuție metodologică.

Pentru cititorul român obișnuit, dezbaterile maghiare asupra identității etnice pot avea cîteva surprize. Este cunoscut lamento-ul maghiar pe tema victimizării Ungariei de către Marile Puteri la finele primului război mondial; toate ecourile pe care simpla referință la Versailles sau Trianon le trezește în conștiința istorică a ungurilor sînt profund negative, inspirînd o retorică a sfîșierii, dezmembrării și victimizării. La fel, controversatul punct 14 din programul politic al președintelui american Wilson, autodeterminarea – în fond, utopia separării perfecte și acceptabile a unor etnii și culturi cu mari zone de suprapunere teritorială și simbolică –, este frecvent criticat și azi la Budapesta – și nu numai de iredentiștii ireductibili, ci și de cei ce visează la schemele federaliste propuse atît de insistent (între alții, de Aurel C. Popovici) pe fundalul prăbușirii Austro-Ungariei. Pînă aici, totul se poate înțelege: șocul trecerii dramatice de la strălucire și hegemonie la

asumarea unui statut de stat succesor învins și redus la proporții modeste trebuia să marcheze profund psihologia colectivă.

Dar există un strat și mai vechi al identității maghiare, puțin cunoscut la noi, în care tragedia națională e resimțită și mai dureros, fiindcă ea e văzută ca pedeapsă meritată pentru păcatele asumate. Astfel, protestanții maghiari au elaborat o teorie a sancțiunii divine pentru a explica înfrîngerea de la Mohács (1526), cînd Ungaria medievală a suferit o pierdere teritorială și mai mare ca după Versailles, fiind redusă la o fîșie din legendarele pămînturi ale Coroanei Sf. Ștefan : cîte ceva din Ungaria de azi și cîte ceva din Slovacia și Croația. Timp de peste 150 de ani, Ungaria a fost teritoriul de graniță între Imperiul Otoman și Europa, între Creștinism și Islam : pînă la *reconquista* (1683, începutul refluxului otoman după asediul nereușit al Vienei ; 1686, recuperarea Budei ; 1703-1711, „insurecția" lui Rákóczi), predicile protestante i-au prezentat pe turci ca pe o unealtă a lui Dumnezeu, care pedepsește astfel o *colectivitate* (iată niște origini paradoxale pentru sentimentul național) abătută de la credință. Tema nu era nouă – să ne amintim de interpretarea căderii Romei în mîinile barbarilor lui Alaric din *De Civitate Dei* –, dar se pare că a avut o rezonanță populară remarcabilă : s-a stabilit că 79% din creația folclorică avînd origini în acea perioadă reprezintă rugăciunile pentru salvarea de turci, 89% din ele înregistrînd conștiința păcatului. Prin contrast, psalmii și rugăciunile de slavă senină a lui Dumnezeu sînt foarte puțini în acest corpus simptomatic. Pe de o parte, clerul protestant maghiar, după exemplul lui Luther, predica supunerea față de turci (Luther cerea protestanților germani să se supună stăpînirii catolice). Pe de altă parte, se pare că atmosfera generală de pasivitate era și un rezultat al acomodării majorității cu

ocupația otomană și cu ansamblul sistemului de dependență – și românii știu cîte ceva despre asta. Oricum, ambele fețe ale remarcabilei pasivități ungurești sub turci se pretează foarte puțin la o lectură eroică, atît de necesară emergenței unei conștiințe colective confortabile. Iar pentru teoreticienii unei *Kulturseele* (Spengler) maghiare, episodul otoman și valorizarea sa teologică rămîn semnificative[42].

Interpretarea protestantă a malversațiunilor otomane indică o „filieră creștină" a stigmatului colectiv : postularea unui păcat comunitar pentru care nici o pedeapsă nu e decît binemeritată și vine de la Dumnezeu ; și mai profund, generalizarea la nivelul grupului etnic a imaginii creștine populare despre „omul ticălos". De la antropologia creștină a omului ticălos pînă la negativitatea antropologiei metafizice a românului sau ungurului stigmatizat, distanța e mică. Aș observa totuși că la români asemenea raționalizări sînt rare ; Cioran, de pildă, care se referă la păcatul originar al României (*SD* 302), nu dezvoltă prea mult ideea, nu o reține pentru a construi pe ea românitatea negativă. Mă întreb dacă nu cumva utilizarea de către intelighențiile naționaliste a temelor mizerabilismului[43] – destinul nefericit al etniei, cruzimea istoriei – nu a dus la ștergerea conotațiilor creștine tradiționale ale tribulațiilor colective, deplasînd responsabilitatea de la omul/poporul ticălos la inamicul său. Eu cred că prin această operațiune, amorsată și la noi de pe la finele secolului XVIII, litania creștină a soartei agreste, centrată pe ideea justiției divine și pe concepția condiției imanent vinovate a creaturii, a fost secularizată, pentru a sluji drept element al noii vulgate etnonaționale. În aceste împrejurări, orice urmă de acceptare a vreunei vinovății colective trebuia evacuată, iar dușmanul, pierzîndu-și fundamentul teologic al mandatului divin, era în sfîrșit lipsit de orice sens, divulgat ca negativitate abuzivă și livrat furiei legitime a neamului.

Pentru a merge mai departe, e nevoie de cercetări empirice temeinice ale conștiinței istorice. În Ungaria există deja o tradiție în acest sens, care s-a relansat după o perioadă de tăcere impusă (1956-1962). Fără mari veleități speculative, György Csepeli a sintetizat rezultatele mai multor anchete sociologice realizate pe baza unor eșantioane naționale reprezentative, sau pe loturi de subiecți relevante (elevi, tineret etc.)[44]. Folosind un vocabular și o gramatică ale identității în care separația *in-group*/*out-group* era centrală, cercetătorii maghiari au integrat o bună parte a literaturii occidentale privind identificarea, definind-o corect pe aceasta din urmă ca pe un proces eterogen, în care elementele cognitive au impact asupra bazei afective a procesului de identificare, ceea ce conduce la mai multe situații: identitate clar pozitivă, clar negativă (stigmat, ură de sine), ambivalență, indiferență[45]. Rezultatele unora dintre sondaje par să confirme (sub rezerva unui aparat conceptual mai fin) intuiția că autoimaginile etnice negative sînt relativ puțin răspîndite în masa populației, tinzînd să fie mai pronunțate în mediile urbane educate. Doar 3% dintr-un eșantion național declarau că le este rușine că sînt maghiari în 1977; într-un sondaj din 1979 pe baza unui eșantion de tineri, 60% nu au putut da un exemplu pentru a ilustra fraza „Ar trebui să-ți fie rușine că ești ungur", în vreme ce doar 26% nu puteau ilustra afirmația opusă cu un exemplu legat de mîndria națională[46].

Superioare metodologic sînt studiile asupra conștiinței istorice din ultimii ani apărute în Franța și mai ales Germania. În Franța, cele patru volume editate de Pierre Nora, *Les Lieux de mémoire* (Paris, 1984-1992), precum și elaborările teoretice ale lui Jacques Le Goff (despre istorie și memorie), Paul Ricœur (narațiunea istorică) și Maurice Halbwachs (cadrele sociale ale memoriei) sînt un excelent rezultat al preocupării crescînde pentru cultura istorică.

În Germania, dintr-o literatură abundentă, mi se par extrem de interesante cercetările empirice asupra conștiinței istorice efectuate de Bodo von Borries și teoriile eminentului filozof al istoriei Jörn Rüsen[47].

Pînă cînd vom începe și noi să avem asemenea lucrări, să ne întoarcem la speculații.

4. Stigmatul etnic: pedagogie socială și ideologie politică

Tendința curentă a societăților zise primitive era – și este, acolo unde culturile acestea supraviețuiesc – de a nu folosi noțiunea de „om” decît relativ la membrii lor, rezervînd străinilor denumiri depreciative, pe lîngă care invențiile cu destinație similară ale xenofobiilor moderne sînt cel mult ironii agreabile. Atunci cînd arătau deferență străinilor, megalomanii sălbatici o făceau din obscure rațiuni mistice, sau din cauza ritualizării extreme a ospitalității. Și azi, în politețea chinezească se practică o retorică a autodeprecierii, dar pînă și în asemenea situații subtextul poate fi ironia ori chiar sensul contrar. Exploratorii europeni care s-au crezut adorați necondiționat pentru simplul motiv că erau albi, îmbrăcați și înarmați cu arme nemaivăzute au putut afla, de regulă prea tîrziu, că tratamentul nu li se adresa lor, ci, printr-o imensă neînțelegere, zeilor drept care erau luați. Convingerea că ei sînt singurii oameni poate părea excesivă, dar ea este neclintită la triburile izolate și puțin repusă în discuție atunci cînd acestea sînt „descoperite”: un trib andin care știe prea bine de existența albilor continuă și azi să se ocupe aproape exclusiv cu un ritual complicat prin care băștinașii, cu certitudinea că sînt singurii oameni vrednici de acest nume, cred că asigură funcționarea corectă a universului. Antropologii au observat însă că atunci cînd contactele cu străinii devin foarte

strînse, cînd comunitățile tradiționale sînt incluse într-un sistem complex de relații de dominație, apar semne ale eroziunii superbiei originare: sub stăpînire incașă, un mic trib din Anzii peruvieni a interiorizat privirea disprețuitoare a opresorilor pînă la a-i considera cu adevărat oameni doar pe aceștia[48].

Cum s-a ajuns la autoimagini negative în cultura noastră? Și cînd?

Potrivit lui Al. Zub, românii nu au avut un complex față de „Europa" pînă la finele secolului XVIII[49]. Constantin Brâncoveanu vorbea natural de „la nostra Europa", iar atît de europeanul Dimitrie Cantemir voia să-și așeze țara între „neamurile de frunte" ale continentului. Primele documentări ale autostereotipului negativ apar mai clar la începutul secolului XIX, cînd elitele românești din Principate încep să circule în Occident și să cadă pradă tentației „rivalității mimetice" pe care o evocam la începutul acestui studiu. Dinicu Golescu trăgea concluzia că „am rămas în urma tuturor neamurilor" (la finele proverbialului său voiaj), iar Eufrosin Poteca, *in extremis* călător la Buda (vezi *supra* subcapitolul despre experimentele utopice românești), se întreba retoric: „Oare noi, românii, să rămînem departe de frații noștri europeni?". Puțin mai tîrziu, discursul redresării naționale formulat de Kogălniceanu era deja o replică la adresa unei relativ răspîndite propensiuni elitare către autodepreciere.

Totuși, primii români plecați să studieze în Franța, apoi substanțialul grup românesc parizian din anii 1830-1850, au încă o percepție senină a Occidentului, mai ales fiindcă ei sînt bine primiți în saloane, iar întrebările care li se pun sînt de genul „Si jeunes, et déjà Moldo-Valaques?", nu „Comment peut-on être Roumain?". Acești moldo-valahi dezinvolți își descoperă la Paris identitatea comună într-un proces de ștergere a diferențelor regionale prezidat de maeștri ca Michelet și Quinet (după

mărturia lui Ion Ghica). Spre deosebire de românii din Transilvania, care ajunseseră la clasicii latini și la Herder mai mult prin hazardul studiilor occidentale, generația moldo-valahă de la 1848 îndeplinește un rol aparte în marele proiect etnopedagogic al lui Michelet, preocupat de convertirea compatrioților săi la religia revoluționară a Poporului[50]. Ajunși la Paris tocmai la timp, moldo-valahii au devenit încarnarea Poporului român *in statu nascendi*, lipsit de tradițiile care limitau succesul francezilor în gigantica sublimare a Revoluției oferită de Michelet drept model. *Tabula rasa* providențială, „bunii discipoli români" veneau să ocupe rolul pe care polonezii lui Mickiewicz îl lăsaseră liber. Cum Michelet voia să restituie radicalitatea originilor Revoluției, să readucă în 1848 spiritul lui 1789 (așa cum îl vedea el, ca stihie irezistibilă a Națiunii și Rațiunii), arhaitatea Principatelor părea o exaltantă promisiune: „arhaismul românesc, convenind perfect, în maniera în care era el exprimat de elitele sale, mesajului de dezvoltare pe care îl propun relectura și enunțul Revoluției de către Michelet, nu va fi nici trăit, nici resimțit ca o țară de către emigranți, ci ca un fel de binecuvîntare"[51]. Sub aceste auspicii ideologice, diferența moldo-valahă nu putea evolua în stigmat: întîrzierea istorică nu era originea unui complex retardatar, ci o garanție a succesului transferului de sens istoric de pe Sena la gurile Dunării. Nu știu ce-și vor fi spus moldo-valahii și rușii (ca Herzen și Bakunin) care frecventau aceleași saloane pariziene pe la jumătatea veacului trecut. Pare însă cert că românii erau puțin înclinați spre o critică radicală a *establishment*-ului din care veneau: chiar Revoluția le apărea ca o simplă chestiune de etnopedagogie, de generație sau de familie.

Absorbiți de misiunea de a ilustra tezele magistrului (relația cu Edgar Quinet avea să evolueze pînă aproape la asimilarea francezului), moldo-valahii,

care, din 1834, încep să traducă din scrierile Școlii Ardelene, nu rămîn în cadrul auster și erudit al ideologiei naționale transilvănene (bazată pe filologie, istorie și drept, destul de rezervată pentru a se opri la teoria dreptului istoric – treptat, în Regat avea să se ajungă la ideea dreptului divin asupra teritoriului etnic). Tinerii din Principate sînt mai sensibili la așteptările Celuilalt, încă fericiți să se poată ridica la înălțimea lor: Voinescu e destul de exaltat în prefețele volumelor lui Alecsandri pentru a-l asemui pe bardul de la Mircești, proaspăt omologat de ginta latină prin *Felibri*, cu Byron, Hugo și Lamartine. C.A. Rosetti prezintă conștiincios *Miorița*, la îndemnurile lui Michelet, foarte interesat de ilustrații legendare ale democrației. M. Anagnosti și Kogălniceanu publică lucrări de propagandă, care se ocupau de imaginea României *avant la lettre* (și oarecum *avant la chose*).

Această identitate festivă, didactică și euforică era pusă la grea încercare de revenirea pe meleagul natal, transfigurat în discurs de Michelet și discipolii săi, dar rămas din păcate în strînsoarea unei istorii mai puțin generoase. Contrastul dintre imaginea României la Paris (favorabilă, fiindcă era dorită astfel de cercul lui Michelet[52]; funcționarii obsedați astăzi de imaginea negativă a țării în străinătate ar trebui să știe că, atunci cînd vor să exporte o fantasmă românească atrăgătoare fără a schimba și țara, au nevoie de interesul occidental) și tabloul real al baștinei era atît de complet, încît, foarte rapid, tinerii întorși din lungi călătorii și sejururi apusene cădeau pradă unor convulsive frustrări. Unul din ei, Dumitru Brătianu, care urma să joace, alături de o ilustră serie de figuri din familia sa, un rol crucial în modernizarea României, îi scria lui Michelet în termeni prea cioranieni ca să fie doar politicoși sau măgulitori: „Maintenant, je sais qu'où finit la France, commence le néant". Era în 1846.

La pașoptiștii care conservă liniile peisajului ideologic sugerate de un Michelet, Principatele rămîn un fel de Eden (*cf.* Bălcescu, *Question économique*), dar am observat că locatarii acestui teritoriu ideal încep să fie înfățișați tot mai sumbru: încă la Bălcescu, omul decăzut distonează deja cu peisajul, cam în maniera descrierilor călătorilor străini; dacă nu este împins în trecut, pentru a deveni decor al utopiei regresive (v. *supra*, „Utopia lui Eminescu"), spațiul etnonațional este aproape continuu exaltat în contrast cu băștinașul, ca în frumoasa introducere a cărții lui Pompiliu Eliade despre influența franceză, unde apariția neașteptată a umilei locuințe țărănești, încă bine ascunsă în peisajul paradisiac, prefațează o prezență umană stridentă și aproape abjectă. Plaiul mioritic e zugrăvit mai ispititor decît omul mioritic.

Sînt simptomatice și expresiile insatisfacției intelectuale cu privire la limba română, adesea învățată după greacă sau franceză și redusă la utilitatea de *Umgangsprache*. Înaintea procesului de reconstrucție savantă a limbilor populare ca limbi naționale, situația era curentă în Europa est-centrală: o vreme, naționaliștii cehi au considerat chiar adoptarea generală a limbii germane, exasperați de dificultățile și carențele cehei, pe care pînă atunci o vorbiseră doar cu servitorii și precupeții. La noi, elitele luptă cu „neajungerea limbii", de la Dinicu Golescu și contemporanii săi (*cf.* *supra*, „Cuvintele și lumea"), pînă la A.D. Xenopol[53] și, nu rareori, pînă azi. Această frustrare a elitelor în legătură cu limba strămoșilor, mult atenuată după modernizarea și relatinizarea românei, este fără îndoială puțin propice dezvoltării unui orgoliu național.

Autostereotipul produs de pașoptiști potrivit modelului ideal *ad usum delphini* avansat de Michelet avea să evolueze mult în anii conflictelor interne asupra direcțiilor, oportunității, ritmului și

strategiilor modernizării. Deceniile al cincilea și al șaselea din secolul trecut sînt dramatice, prin tranziția rapidă către ideologii și instituții de tip occidental, privită de mulți contemporani ca un „salt mortal” (I. Codru-Drăgușanu). Întreaga ambianță a lungii noastre prime „tranziții” – atît de bine surprinsă în epocă de un Alecu Russo – trebuie să fi generat profunde sentimente de instabilitate, criză (inclusiv identitară, de comunicare socială, generațională[54]) și frustrare, afectînd întreaga geografie socială a rețelelor și conexiunilor, precum și toate procesele cognitive sociale. Dintre marile efecte ale tranziției, cele identitare mi se par cele mai adînci și mai de durată. Astfel, intelighenția se ridică rapid la vizibilitate publică, apoi vine tot mai aproape de cercurile puterii, rafinîndu-și treptat formula clasică de mobilitate verticală, reciclarea prestigiului (simbolic, cultural: *auctoritas*) ca putere (simbolică, apoi politică: *potestas*)[55]. În absența unor instituții tradiționale și legitime care să regularizeze asemenea mutații structurale, intelighenția noastră, nu mult altfel decît cea rusă, mai bine studiată, începe să ocupe – e debutul unei istorice imposturi – nișa clasei de mijloc aproape absente. Funcționărimea (mai tîrziu, lumpenbirocrații statului național), dăscălimea (mai tîrziu, cadrele sistemului național de educație) și popimea se vor separa brusc de ansamblul societății civile – cîtă era –, transmițînd generațiilor următoare o carență endemică: lipsa legăturilor dintre elite și mase. Separația era desigur trăită și percepută foarte diferit, după cum avea, de la caz la caz, grade diferite. Totuși, cred că atunci se impune un mecanism de producere a distanțelor sociale, de mare utilitate pentru coagularea unor ierarhii și sensuri colective. Latura simbolică a acestui mecanism este identitară.

Disprețul elitelor față de gloate, „calici”, plebe – tipic societății românești de *ancien régime*, dar

moderat acolo de complicitățile și promiscuitățile tipului patriarhal (Foucault) de putere – capătă o raționalizare culturală, alimentată de superbia crescîndă a tinerilor occidentalizanți. În paralel, aceștia din urmă, deja identificați ca „bonjuriști”, angajează un conflict greu de consecințe cu „tombaterele”, în care tensiunile și clivajele ideologice, sociale și generaționale se împletesc într-un spațiu al negocierii și concesiei, dar nu fără a genera mari mutații istorice. Occidentalizanții se radicalizează, punînd întreaga tranziție sub semnul dihotomiei, propunînd – cu termenii lui Kogălniceanu din *Tainele inimei*, 1850 – românilor să devină „franțujii Răsăritului”, nu „chinejii Europei”. Asistăm astfel la apariția rădăcinilor interne ale stigmatului etnic, datorită necesităților diferențierii între mai multe identități concurente și pentru stabilizarea noilor ierarhii sociale.

*

Începem să distingem, prin urmare, dubla origine a stigmatului colectiv : externă și internă. Într-adevăr, dacă la început stigmatul se învăța prin interiorizarea privirii Celuilalt, există un moment în care această identitate nu mai e acceptată în bloc, ci începe să fie contestată și chiar respinsă de anumite segmente ale intelighenției, care se desprind astfel de discursul inițial al modernizării și încep să producă o ideologie indigenistă articulată. Găsim în opera lui Caragiale, ajunse la stadiu de clișeu – cu această uimitoare viteză a metabolismului societății românești din secolul XIX –, atît obsesia referinței străine („Europa stă cu ochii ațintiți asupra noastră”), cît și refuzul ei („Nu voi, stimabile, să știu de Europa dumitale !”), ambele preluate de marele analist din simptomaticul repertoriu al politicianismului provincial. Deceniile ulterioare aveau să aducă

radicalizări ale celor două poziţii, pe măsură ce două mari direcţii intelectuale şi politice se precizează în evoluţia României concrete, dar mai ales în lupta lor pentru legitimitate şi hegemonie : occidentalizanţii şi autohtoniştii[56]. România încetează a fi terenul de exerciţiu al unei singure utopii, iar modernizarea va fi tot mai frecvent asociată cu efectele sale negative. O dată cu amorsarea dinamicilor şi logicilor interne ale dezvoltării, apar deosebiri în receptarea mesajelor, modelelor, şi aşteptărilor occidentale : nu mai avem de-a face doar cu o intelighenţie dominată de „bunii discipoli" ai Apusului, ci, tot mai evident, cu grupări şi indivizi avînd ambiţia de a-şi contrazice, sau chiar educa, maeştrii[57]. Numai occidentalizanţii vor rămîne „buni discipoli", îşi vor asuma monopolul discursiv al stigmatului colectiv şi, pentru a se opune retoricii tot mai orgolioase a indigeniştilor, îşi vor reprima aproape orice referinţă pozitivă la propria naţiune.

Intelighenţia noastră – ca şi cea rusă – va continua să manifeste remarcabile fluctuaţii în privinţa identităţii naţionale şi de grup, oscilînd între extremele identificării cu poporul (dar mulţumindu-se la noi multă vreme cu un populism literar[58]) şi antipopulismul stigmatizant. Cele două mari curente – occidentalizanţii şi autohtoniştii – îşi construiesc etnopedagogii concurente : cei dintîi vor consfinţi asocierea obligatorie dintre competenţă profesională, legitimitate politică, puritate morală şi asumarea stigmatului ; ceilalţi vor impune viziunea tot mai delirantă a unei naţiuni binecuvîntate, plină de calităţi incomparabile şi, la limită, chiar aleasă de Dumnezeu pentru îndeplinirea unui mandat mesianic. Ambele curente ideologice, care traversează istoria românească imperturbabil – e inutil să insist asupra persistenţei lor şi asupra înfloririi autohtonismului ca protocronism, în special sub Ceauşescu –, tind să reducă socialul la naţional,

imputînd eșecurile noastre istorice (occidentalizanții) sau atribuind merite și priorități fictive (protocroniștii) unor modele identitare aproape monolitice. Pentru occidentalizanți, românii sînt, la limită, stigmatizați. Pentru autohtoniști, românii sînt, la limită, excepția miraculos pozitivă într-o lume decadentă și ostilă. Judecînd după mai multe perioade din istoria noastră – și cu impresii proaspete din contemplarea vieții noastre publice de după 1989 –, autohtoniștii au, cum era de așteptat, mai mult succes de public. În termen lung, radicalizarea viziunii negative despre propriul popor la occidentalizanți este contraproductivă[59]. Din păcate, chiar spațiul de manevră al occidentalizanților – între (auto)critică și (auto)stigmatizare – este foarte redus, iar multe din raporturile acestor admiratori ai valorilor occidentale cu purtătorii lor naturali (intelectualii și politicienii din Apus) au ceva din univocitatea exercițiilor pedagogice ale lui Michelet cu bunii săi discipoli, cu diferența că acum românii nu mai au nici un alt rol de jucat în edificarea de sine a occidentalilor, nu mai corespund cu așteptările normative ale acestora. Contextul pedagogic s-a schimbat.

*

Motivul cultural și ideologia politică bazate pe stigmatul etnic sînt surprinzătoare. Ele demonstrează că naționalismul, apărut esențialmente pentru a rezolva profunda criză a inteligherițiilor emergente și absorbind ideile herderiene (pentru a da exemplul cel mai semnificativ) în măsura în care slujeau în conflicte interne (cu tradiția, cu generația părinților, cu grupurile ce susțineau *statu-quo*-ul)[60], nu a putut regla toate disfuncțiile societăților aflate în tranziție accelerată spre modernitate. În mod fundamental, inteligherițiile – în ansamblu – au rămas „dublu socializate”[61]: în valorile „cosmice”

(Max Weber) ale societăților lor tradiționale – pe de o parte – și în valorile statului modern. Bineînțeles, nu putem aplica orbește paradigma difuzionistă, fiindcă elitele, deși alienate cultural de propria societate, continuă să fie o parte a ei: e o tensiune cu profunde efecte identitare. Această *double bind* e ambiguă și intensă – tragică, deci.

De la formele superficiale și frivole ale micului bovarism cultural (trăsurile vieneze, moda pariziană, lecturile de jurnale și cărți occidentale, tentația integrării în culturile admirate, cel puțin pasiv, fascinația de masă pentru Hollywood și pentru muzica occidentală, de la Bach la *rap* etc.) avem de-a face cu un continuum de atitudini pînă la forma extremă a tensiunii, stigmatul. Fenomenul e cunoscut în mai toate culturile trecute prea repede la modernitate. Iată, de exemplu, un autor iranian, Al-e Ahmad, care a recurs și el la inevitabila retorică a maladiei pentru a caracteriza criza sa identitară majoră. El vorbește de *occidentalită*, o maladie ca bronșita și poliomielita, care îi afectează pe intelectualii iranieni: tendința de a judeca totul după standarde occidentale. Ca și unii români, Al-e Ahmad nu e consecvent: cînd respinge Occidentul, făcîndu-l răspunzător de dezastrul țării sale (sub Pahlavi), cînd îi vitupereazămpe iranieni, pe care îi măsoară pînă și cu instrumentele subtile și nemiloase ale lui Ernst Jünger din *Uber die Linie*![62] În confuzia și deriva sa, Al-e Ahmad a cochetat o vreme și cu comunismul, ceea ce evocă tribulații foarte familiare.

În criza culturală română, puțini sînt cei care personifică acuta criză identitară a inteligheției mai bine decît Constantin Noica. În tinerețe, Noica scria frecvent în cheie cioraniană, ca în *Jurnal filosofic* (1944) și *Pagini despre sufletul românesc* (1944)[63]. Astfel, autorul celei mai complete exaltări filozofice a românității după Blaga deplînge adesea letargia istorică a națiunii, vorbind de ritmul lent al istoriei

noastre (*JF* 16), de „pasivitate” și „somn românesc” (*PSR* 110). Noica relevă o „curioasă frică de mișcare în viziunea noastră populară” (*JF* 16), simbolizată, între altele, de transformarea unor embleme ale mișcării în contrariul lor (exemplul este Valul lui Traian, care e static, nu dinamic, așa cum ar vrea etimologia populară practicată de Noica), precum și de prestigiul jenant al absenței schimbării (exemplu e chipul dacului de pe Columna lui Traian, care pare un portret al românilor de azi). Așa cum Cioran vitupera „somnul nostru istoric” (*SFR* 43), tînărul Noica e exasperat de absența devenirii istorice: „Prea e nesdruncinată «eternitatea» românească.” (*JF* 113, *cf.* *PSR* 104).

Această absență a devenirii este crucială, consideră Noica. În termeni care anunță problematica meditațiilor sale de maturitate și din ultimii ani de viață, el scrie: „Toată problema României nu e numai să fie în eternitate, ci și să devină. Dar cum poți preface ființa în devenire? Începînd de cînd?” (*JF* 76). Problema e chiar mai profundă, deoarece românii nici nu pot conceptualiza devenirea: nu avem un termen românesc pentru „devenire”, deși avem cîțiva pentru „ființă” (*JF* 7); puteam folosi eventual termenul „petrecere”, dar „l-au expropriat chefliii. Singura noastră devenire este în chef, în distracție – în înstrăinare” (*JF* 7). Dacă lipsește termenul, ca și problematica devenirii (*PSR* 99-100) înseamnă că nu avem vocația filozofiei, așa cum se poate conchide și din faptul că nu avem „simț metafizic” (fiindcă nu am înțeles singurătatea decît ca izolare, *JF* 73). Nici domeniile eticii sau ale cunoașterii nu ne sînt cunoscute (*PSR* 59-60, 93-94); absența eticii, element est-creștin (ortodox, deci), ar trebui să-i preocupe pe reformatorii educației și politicii (*PSR* 94).

Pînă aici, deși se știe că, în viziunea lui Noica, națiunile se justifică doar prin înalta cultură (deci

inapetența pentru filozofie este un păcat național capital), imaginea negativă a fenomenului românesc este relativ pasabilă: potrivit unor standarde riguroase, puține națiuni sînt capabile de metafizică, iar prioritatea asupra ființei în dauna devenirii nu e lipsită de o anumită fascinație (în conceptul noician al „devenirii întru ființă”, această dilemă, nerezolvată în fond de la Parmenide încoace – și divulgată ca „gigantesca arbitrariedad” de un Ortega y Gasset –, avea să găsească în fine o soluție românească foarte onorabilă). Din păcate pentru români, Noica distinge și alte neajunsuri. Românii sînt virtualitate, iar nu actualitate (*PSR* 36; idee în mare vogă la interbelici, *cf*. Cioran, *SFR* 92); le lipsește „categoria apuseană a personalității” (*SF* 112), în timp ce „sufletul” românesc are o „dimensiune păgînă” (*PSR* 94-95). Cel care avea să teoretizeze un „sentiment românesc al ființei”, prelungind și detaliind fulgurantele considerații ale lui Mircea Vulcănescu despre „dimensiunea românească a existenței”, binemeritînd astfel ironiile vechiului amic Cioran („metafizicile ciobănașului”, „sentimentul paraguayan al ființei”, „Pourquoi quitter Coasta Boacii?”), avea în tinerețe puține cuvinte de laudă despre personificarea specificului național – țăranul. Acesta poartă „stigmatele robiei” (*PSR* 108), pare copleșit de mediul său natural („E încă prea multă natură în România” – *JF* 5-6, iar filozofia nu e posibilă decît la oraș, contrar viziunii lui Blaga), sufletul său nu are „dimensiunea infinității”, care este „esențialul sufletului slav” (*JF* 74). Dacă există „Bizanț în noi”, atunci semnele acestei afinități nu sînt neapărat onorabile: „ne e [...] apropiat haosul ca și slava de acolo” (*JF* 113). În fine, chiar „țărănescul” este problematic: „Un profesor mă cheamă la el. Vorbisem despre unele rupturi înăuntrul vieții spirituale românești. Despre imposibilitatea de a prelungi

țărănescul nostru, care e incapabil să dea o filosofie, și nu numai o filosofie” (*JF* 78).

În reflecțiile tînărului Noica despre națiune, Cioran este perpetuu prezent. *Pagini despre sufletul românesc* debutează cu un pasaj din Cioran (numit însă abia după încă vreo treizeci de pagini), iar aluziile la acesta sînt, ca și spiritul său, omniprezente. O referință cioraniană este și ideea unei superiorități naționale paradoxale față de vecinii noștri: o conștiință nemulțumită (*PSR* 33); la fel, ideea că românii sînt nemulțumiți de ei înșiși chiar de la intrarea în istorie (*PSR* 19). În opinia mea, Noica vede corect una din sursele „simțămîntului rușinii” la români: comparația pedagogică a prezentului mediocru cu un (imaginar) trecut glorios (*PSR* 109). De asemeni, după o clipă de visare inspirată de ceea ce am numit regionalizarea stigmatului etnic (o paradoxală izolare a Ardealului, ca excepție de la decăderea generală – idee care, involuntar, susține principiul eterogenității lumii românești), Noica propune, asemeni lui Cioran și în spirit hegelian, prefacerea negativului românesc în „pozitiv românesc” (*PSR* 111). Aceasta ar fi semnificația Ardealului, iar „învrednicirea românească nu se va întîmpla decît într-o direcție: prin alipirea noastră spirituală la Ardeal”, considera filozoful într-o conferință radiofonică din tragicul august 1940 (*PSR* 111). În sfîrșit, poate cea mai precisă analiză a crizei identitare românești apare în rîndurile următoare: „istoria noastră se începe cu ciudățenia că se face în cerc. Cine nu se dezvață de occidentalism, nu are acces la ea.” (*PSR* 53). Într-un fel, este ceea ce a încercat și Noica la maturitate și senectute: poate și pentru a se împăca oarecum cu sine, poate și pentru că nu vedea altă cale pentru ieșirea din criză, el a revenit în „cercul” istoriei naționale, încercînd să se „dezvețe de occidentalism” prin reducerea Occidentului la cîteva „bulevarde culturale” și respingerea din ce în ce mai

violentă și obtuză a lumii prin care acele „bulevarde” treceau. Antioccidentalismul lui Noica, aflat într-o nefericită armonie cu antioccidentalismul regimului comunist, propune o ieșire iluzorie din crizele noastre identitare : legitimismul metafizic al baștinei, respingerea „ispitelor” alterității[64]. Pentru un intelectual cu începuturile lui Noica și cu anvergura lui, „soluția” este, neașteptat, tragic de antimodernă și provincială[65]. Și, desigur, ea nu poate să nu genereze un alt răspuns radical la provocările Celuilalt : resentimentul.

5. Ieșirea din stigmatul colectiv

Aș vrea să nu fi făcut din „soluția Noica” o excepție prea netă. Fiindcă nici tînărul Cioran nu reacționează altfel atunci cînd contactele sale cu străinii îi provoacă sentimente de rușine, revoltă, dispreț, tristețe (ca o vizită la München evocată în articolul „România în fața străinătății”, 1934 ; acum în *SD* 260-262) : după șocul primei întîlniri, care generează trăirile evocate, tînărul român își ia seama, privește foarte critic în jur, după care descoperă că bavarezii care-l făcuseră să-și pună întrebări grave în legătură cu sine „îți oferă imaginea unei fericiri plate și zadarnice, a unei normalități rușinoase” (*SD* 266). Poate nu întîmplător, acesta este contextul în care Cioran formulează una din cele mai patetice pledoarii pentru „schimbarea la față a României”. Sîntem așadar într-o zonă psihologică aproape banală.

Stigmatul tribal (în terminologia lui Goffman) este, am încercat să arăt, o experiență identitară dramatică, radicală dar foarte răspîndită, avînd caracter dinamic, arbitrar (dar mai plauzibil în relații de putere – eventual simbolică – asimetrice), contextual, reversibil. Fiind un proces, mai mult decît un atribut, stigmatul tribal este una din raportările posibile la o

alteritate percepută ca superioară, precum și o consecință nedorită a comparării sociale, această operație cognitivă prin care individul se situează în propriul grup, față de sine și față de Celălalt[66]. Este efectul secundar al necesității de a categoriza stimulii sociali și culturali în scheme și stereotipuri, o formă a învățării sociale. Teoretic, problema societăților fără stigmat este, am mai arătat, o imposibilitate. Pentru istoric, sociolog și filozof, ca și pentru psiholog și psihiatru, stigmatul este un obiect de studiu fascinant; stigmatul tribal este poate și mai fascinant decît altele, deoarece face parte din marile fenomene identitare colective, cu rezonanțe incalculabile, în măsura în care inteligheнțiile, elitele în genere – producătorii ideologiilor stigmatului colectiv –, reușesc să amorseze vaste proiecte pedagogice prin care stigmatul tribal se extinde de la un grup inițial pentru a afecta conștiința istorică națională.

Ieșirea din închiderea metafizică și identitară a stigmatului tribal este dificilă, nesigură și de regulă de-a dreptul înșelătoare. Ea mi se pare imposibilă fără un aport esențial al studiilor culturale comparative, centrate pe antropologie culturală, capabile să deconstruiască, înainte de orice altceva, superbia unicității. În momentul în care lumea este percepută de indivizi și grupuri ca sediu simultan al unui număr foarte mare (aparent infinit) de actualități umane, precum și ca sediu potențial pentru virtualități practic infinite, stigmatul tribal este mai puțin plauzibil și, cînd totuși apare, mai puțin devastator. Dimpotrivă, discursul excepționalismului și elecțiunii (chiar dacă sînt sistematic pozitive, împotriva evidențelor istorice și subiective) conduce iremediabil la stigmat. Astfel, o educație relativistă pare să ofere singura cheie a acestei fundamentale frămîntări identitare.

Fără relativism, iluziile sînt inevitabile. Așa s-a întîmplat la noi în decembrie 1989, cînd poporul

român, ca entitate metafizică (sau printr-un segment angelic, tineretul și copiii), părea să se scuture definitiv de un stigmat tribal accentuat de lungile decenii comuniste. Expresiile de genul „mămăliga nu explodează”, „ca la noi, la nimenea” primeau, după cîte se înțelegea de la televizor, din gazete și, într-un fel, de pe stradă, o neașteptată și decisivă lovitură. Românii, cei stigmatizați de acceptarea aproape generală a tiraniei, încercau sentimentul exuberant al identificării cu puținii care contestaseră întotdeauna servitutea voluntară, chiar cu și mai puținii care contestaseră esența dictaturii. Pentru naturile exaltate, ceea ce a urmat a fost o extraordinară și, cine știe, mai adîncă, recădere în stigmatul tribal, atunci cînd, după risipirea smogului „revoluționar”, s-a văzut că națiunea se întorsese la, sau nu părăsise, vechile năravuri[67]. Fusese doar un carnaval. O vacanță între stigmate.

Asemenea incidente ale raportului conștiinței individuale cu conștiința națională nu fac decît să accentueze viziunile cele mai pesimiste, în special la cei care, pe lîngă relativism, nu au învățat să nu aștepte momentul kairotic în care națiunea își iese din sine pentru a străluci în splendoarea corpului său mistic.

Ann Arbor, Michigan, 1993

Note

1. Această interpretare este dată de Paul Valéry în prefața sa la *Lettres persanes*. Pentru contrastul dintre Valéry și Cioran în privința lecturii pasajului ce conține întrebarea celebră, v. excelentul studiu al lui Matei Călinescu, „Comment peut-on être Roumain?”, în *Cadmos*, Geneva, VI, 23-24, 1983, mai ales pp. 35-36. Voi reveni la ideile lui Matei Călinescu ceva mai încolo.

2. Textul de față fixează o etapă a unei cercetări mai vechi, din care am desprins deja un articol („Le stigmate éclaté. Les Roumains et l'Occident en 1991", *Vie sociale et traitements*, Paris, 21, 1991, pp. 14-15), și mai multe comunicări/conferințe, prezentate la INALCO, Paris (20 decembrie 1991), Universität Bielefeld (3 iunie 1992), University of Michigan, Ann Arbor (23 martie 1993), Midwest Slavic Conference (Michigan State University, East Lansing, 1 mai 1993). Aș vrea să-mi exprim aici gratitudinea pentru toate persoanele și instituțiile care au făcut posibile aceste exerciții academice. Mulțumiri speciale colegilor care au discutat detaliile perspectivei mele asupra stigmatului.
3. Cioran, *La Tentation d'exister*, Paris, Gallimard, 1956, p. 54. Pentru a ușura trimiterile mele foarte frecvente – necesare, cred, pentru construcția unui intertext relativ coerent –, le voi face în text, în paranteze, folosind sigla volumului urmată de numărul paginii. Iată siglele: *SFR – Schimbarea la față a României*; *SD – Singurătate și destin. Publicistică 1931-1944*; *IP – Îndreptar pătimaș*; *TE – La Tentation d'exister*; *CC – Convorbiri cu Cioran*; *HU – Histoire et Utopie*. Cărțile în limba română au apărut la Editura Humanitas. Celelalte, la Gallimard. Nu am avut la îndemînă traducerile foarte bune apărute la Humanitas în ultimii ani, deci, atunci cînd traduc, nu folosesc varianta E. Marcu. *SFR* este ediția a IV-a, revăzută de autor și „atenuată" în privința unor exaltări de dreapta; *IP* e o lucrare de tinerețe, publicată la cincizeci de ani după prima redactare. Dar toate aceste amănunte bibliografice au mică importanță în cazul lui Cioran, care, asemeni marilor mistici și marilor moraliști, nu „evoluează", ci rafinează și reia.
4. Într-o scrisoare pe care mi-a adresat-o în 1985 – și din care am permisiunea să citez –, Adrian Marino a dat o memorabilă formulare percepției culturale aproape unanime a *Mioriței* ca document al fatalismului românesc, trăsătura care ne-ar singulariza în context internațional: „Miorița nu aparține zoologiei europene".

5. Orientalismul a fost definit de Edward Said (*Orientalism*, New York, Vintage, 1979) ca fiind esenţa unei viziuni persistente potrivit căreia culturile şi societăţile vest-europene îşi asumă valorile progresului, modernităţii şi raţiunii, în timp ce Orientului i se atribuie antivalorile stagnării, înapoierii, tradiţiei sclerozate şi misticismului. Contextul iniţial al noţiunii de orientalism e foarte strîns legat de retorica stîngii, deoarece la Said (eminent savant american de origine palestiniană) orientalismul e pandantul cultural al colonialismului şi are rolul de a-l justifica simbolic pe acesta. În accepţia mea, orientalismul depăşeşte cadrele colonialismului, atît spaţial, cît şi temporal; pe de altă parte, el nu este atît de greu separabil de discursurile şi practicile care instaurează şi conservă hegemonia, deşi apare în special pentru a marginaliza şi stigmatiza o periferie în raport cu un centru. Pe de altă parte, orientalismul este metonimic: el se reproduce şi în interiorul continentului european, şi in interiorul unui stat federal, şi în graniţele unui stat naţional etc. Pentru primul caz, vezi prestigiul Europei nord-vestice (democrată, protestantă, eficientă, stabilă) în raport cu Europa sud-estică (despotică/haotică, catolică/ortodoxă/islamică, indolentă); pentru cazul următor, vezi prefaţa conflictului din fosta Iugoslavie (*cf.* Milica Bakić-Hayden, Robert M. Hayden, „Orientalist Variations on the Theme «Balkans»: Symbolic Geography in Recent Yugoslav Cultural Politics", *Slavic Review*, 1, 1992, pp. 1-15; mulţumesc lui Katherine Verdery pentru a-mi fi atras atenţia asupra acestui text); pentru orientalismul intrastatal, vezi clişeele şi stereotipurile inspirate în provinciile de nord şi vest de provinciile din sud şi est (forme pitoreşti în Italia: locuitorii din Mezzogiorno sînt numiţi de nordici *gli Africani*; în timpul unei erupţii a vulcanului Etna, la Milano se scanda *Forza, Etna, siamo con te!*). În ansamblul Europei, Europa de Est a fost cel mai mult conceptualizată de occidentali potrivit unui stereotip orientalist, printr-o combinaţie a alterităţii geografice şi culturale cu (în timpul războiului rece) alteritatea

ideologică. În termenii mei, regionalizarea stigmatului este consubstanțială cu orientalismul; pe lîngă exemple populare ca acelea din text, există formulări intelectuale: din generația lui Cioran sînt de reținut, între alții, Mircea Eliade (*Cuvîntul*, 19 februarie 1928, „Contra Moldovei": critică a sensibilității moldovenești, contrară virilității valahe), Petru Marcu-Balș/ Petre Pandrea (*Gîndirea*, 10, 1928: spiritul moldovean – combinație de luminism, spirit kantian, boemă franceză, marxism, inteligheație rusă, cabaret, tribună și tavernă nihilistă – *vs* spiritul valah), Radu Dragnea (1921, 1926: respingerea anarhismului „neromânesc" al ieșenilor, ca și a spiritului ardelean; lauda „spiritului bucureștean", care ar conține „energia morală" de care are nevoie țara – o justificare „abisală" a centralismului bucureștean, exact opusă clișeului care face din orașul de pe Dîmbovița un Babilon românesc, de la Ion Codru-Drăgușanu încoace). La începutul secolului, Ibrăileanu (*Spiritul critic în cultura românească*, 1909, p. 261) se întreba dacă România va continua să fie o țară semiasiatică, orientală, sau va intra în rîndurile popoarelor și culturii europene. „Întoarcerea în Europa" a fost unul din sloganele răsturnărilor din Europa est-centrală în 1989. Pentru discuția acestei chestiuni în interbelicul românesc, v. Ioan Petru Culianu, *Mircea Eliade et la tortue borgne*, ms., 1983 (mulțumesc Terezei Culianu-Petrescu pentru a-mi fi semnalat și pus la dispoziție manuscrisul regretatului savant).

6. Observația a fost făcută de Miroslav Hroch, în excepționala sa carte, *Social Preconditions of National Revival in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. Ea se regăsește printre tezele centrale ale mai multor lucrări despre naționalism devenite clasice, între care E.J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism. Since 1780. Programme, Myth, Reality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992 și Benedict Anderson, *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Revised Edition, Londra, Verso, 1991.

7. Statul național este o administrație de obiecte unice: nu poate funcționa altfel. De aceea, statul național, prin mai multe mijloace, de la educație, asimilare a minorităților pînă la purificare etnică, încearcă să producă aceste obiecte identice – bunii cetățeni. În comunismul de stat, proiectul antropologic al Omului Nou este, dincolo de oroarea pe care ne-o inspiră, o simplă urmare a logicii statului național, înscrisă deja în bazele filozofice ale sistemului său constituțional și legislativ. Cel mai bun exemplu este chestiunea minorităților naționale, care cer – și eventual obțin – privilegii, nu drepturi: drepturile colective sînt astfel o excepție de la normele omogenizatoare ale statului național, dar și o întoarcere la societățile de *ancien régime*, întemeiate pe ierarhii de privilegii („discriminări pozitive", am spune azi), nu pe drepturi. V. intervenția mea în masa rotundă organizată de Grupul pentru Dialog Social, publicată în *22*, III, 45 (146), 12-18 noiembrie 1992, pp. 8-11 (*cf.* versiunea engleză condensată, în *Uncaptive Minds*, 6, 1 (2), 1993, pp. 23-38. Ideea este splendid argumentată de Claude Karnoouh, în eseul său „Roumanie, Transylvanie, Hongrie. Minorité nationale et centralisme d'Etat. Contradictions principielles et tragédie politique", Budapesta-Paris, 1989-1990.
8. Românii păreau, după primul război mondial mai cu seamă, sfîșiați între punctele cardinale ale unei geografii spirituale în care un pol constant era Occidentul, iar celălalt era Orientul (acesta putea fi uneori înlocuit sau întregit de o versiune idealizată a spațiului autohton). Din imensa literatură a acestei sfîșieri, să ne amintim de Nichifor Crainic, acela care vedea în 1924 România ca pe un Parsifal sfîșiat între occidentalizare (grădinile vrăjitorului Klingsor) și „spiritualizarea tradițională" (fortăreața Sfîntului Graal); Eliade vorbea și el de Parsifal, Noica îl asemuia chiar pe Eliade cu eroul legendar (v. Ioan Petru Culianu, *op. cit.*, pp. 5-11). Tot Crainic argumenta, în 1929, că România trebuie să se întoarcă – asemeni altarelor – spre Răsărit; cu o „dovadă" împrumutată din repertoriul etimologiei populare,

Crainic arăta că a te *orienta* spune de la sine că te îndrepţi spre Orient! (*cf.*, pentru o foarte serioasă analiză a contextului, Katherine Verdery, *National Ideology Under Socialism. Identity, Intellectuals, and Cultural Politics in Ceauşescu's Romania*, Berkeley, University of California Press, 1991, capitolul despre antecedentele ideii naţionale, unde se observă şi legătura dintre idealizarea ţăranului, ruralizarea şi indigenizarea specificului naţional, campania contra formelor occidentale, critica democraţiei). Pentru cea mai completă şi subtilă interpretare a problemei tentaţiei Orientului (altminteri, o tentaţie care anunţă succesul formulei comuniste, „Lumina vine de la Răsărit"), v. studiul lui Dan Petrescu, „Tentatio Orientis Interbellica", în Al. Zub (ed.), *Cultură şi societate. Studii privitoare la trecutul românesc*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1991. Pentru discuţia mişcării legionare ca revoluţie puritană, v. Reuben H. Markham, *La Roumanie sous le joug soviétique*, tr. fr., Paris, 1949. Cred că întrebarea lui Cioran, „fi-va România noul Constantinopol?" (*SFR* 218) este un ecou legionar, dacă ştim că Garda de Fier vorbea mult de Cea de-a Patra Romă (*cf.* a Treia Romă slavofilă). În sfîrşit, aş semnala că Bizanţul lui Iorga era conceput ca o antiteză a Balcanilor, deci era un fel de Occident-în-Orient, şi ca o sugestie „occidentalistă" (care ar fi doctrina opusă orientalismului) alimentată de amintirea strălucirii, puterii şi culturii Bizanţului urban, insulă de înaltă civilizaţie în Europa devastată de barbari după căderea Imperiului Roman de Apus, pe cînd Occidentul era o biată lume rurală, recăzută şi ea în barbarie şi ruină – la reclădirea căreia învăţaţii şi călugării bizantini au avut o contribuţie decisivă. Tema ortodoxiei şi cea a versiunii orientale a doctrinei *translatio imperii* sînt discutate de Ioan Petru Culianu în întreg capitolul „Les amis de l'orthodoxie", *op. cit.* Desigur, critica moştenirii bizantine (eventual, ca la Culianu, printr-o combinaţie cu teza weberiană a rolului eticii protestante în naşterea lumii occidentale moderne – etica ortodoxă fiind exact contrariul) nu este lipsită de accente orientaliste.

9. Luca Pițu, *Sentimentul românesc al urii de sine*, Iași, Institutul European, 1991, pp. 19, 20, 23. Eseul care dă titlul volumului, pp. 17-23, e un dialog savuros, în inimitabilul stil al Magistrului din Cajvana, între două personaje care pleacă de la trei texte de Cioran, de la vorbe auzite pe la cozi și petreceri („Mi-e rușine că sînt român” etc.) și de la titlul celebru al lui Theodor Lessing, *Der jüdische Selbsthass*, pentru a afirma existența echivalentului românesc, *der rumanische Selbsthass*.

10. Matei Călinescu, *loc. cit.*, p. 38. Traducerea mea.

11. Pentru afinitățile acestor două utopii extremiste, v. articolul meu, „Les avatars d’un spectre”, *Belvédère*, Paris, 5, 1992, pp. 85-86. Despărțirea lui Cioran de conservatori, începînd cu Eminescu, se manifestă și prin respingerea repetată a organicismului : „Concepția organicistă a evoluției firești ne condamnă la inerția, încetineala și somnolența care au constituit în soarta noastră un mileniu de anonimat” (*SFR* 29). Contrar organiciștilor, Cioran cere „saltul în istorie”, *kairós*-ul, „schimbarea la față” (*SFR* 50 *sqq.*, 61). Ideea saltului în istorie se leagă de teoria lui Eliade potrivit căreia poporul nostru încearcă mereu ieșirea din istorie, sub presiunea unei „terori a istoriei”. Mai tîrziu, Eliade și Cioran vor folosi cu sensuri diferite conceptul de postistorie : Eliade (*Fragments d’un journal II*, Paris, Gallimard, 1981, p. 115) pentru a defini perioada comunistă ; Cioran, după o accepțiune similară (*cf. Ecartèlement*, Paris, Gallimard, 1979), adoptă un sens apropiat de cel hegelian, mai cunoscut azi grație lui Kojève și (printre cititorii de *best-sellers*) Fukuyama, dar prezent și la autori mai apropiați de Cioran, cum ar fi Ernst Jünger (*cf.* excepționala carte a lui Lutz Niethammer, *Posthistoire : ist die Geschichte zu Ende ?*, Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1989).

12. V. cartea mea, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, București, Editura Științifică, 1991, pp. 56 *sqq*.

13. Lamentațiile populare ale Sud-Estului european sînt pentru Cioran o persistență inconștientă a prestigioasei

tradiţii eline (corul antic). Iar pedagogia eşecului, în care acea regiune, şi mai ales România, se formează, produce o excelenţă negativă: antidiscipolii devin antimaeştrii întregii omeniri (*cf. TE* 57-58; reformularea îmi aparţine). Această reconciliere neaşteptată cu originile e foarte bine observată de Matei Călinescu (*loc. cit.*, p. 37).

14. Nu e o evadare simplă. Într-o zi din vara lui 1991, Cioran mi-a spus că în dimineaţa următoare se vedea cu vechiul său prieten François Fejtö, care, înainte de a scrie la Paris despre „democraţiile populare”, scrisese în interbelicul budapestan despre identitatea maghiară. Cioran era îngrijorat că Fejtö îl va întreba, ca de obicei, despre România – era o tachinerie foarte frecventă după ce marele sceptic apucase să declare unui gazetar fără etică profesională (a tipărit selectiv o declaraţie cu multe ambiguităţi prudente) că Ion Iliescu părea O.K. (era în confuzia de imediat după decembrie 1989). Şi, în această aşteptare anxioasă a unei întrebări în fond obişnuite, cred că l-am recunoscut pe acel Cioran care scrisese: „Poţi să ataci România la fiecare pas, nu este mai puţin adevărat că o iubire disperată pentru ea te leagă, dacă nu de trecutul ei, în tot cazul de viitor” (*SD* 274).

15. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, Inc. Toate trimiterile sînt la această ediţie; ele se fac în text, între paranteze, folosind sigla *S*. Traducerea citatelor îmi aparţine.

16. Pentru o sinteză a cercetărilor multidisciplinare despre stigmat, v. Stephen C. Ainlay, Gaylene Becker and Lerita M. Coleman (eds.), *The Dilemma of Difference. A Multidisciplinary View of Stigma*, New York-Londra, Plenum Press, 1986. Volumul este un produs al unui an de lucru colectiv la cunoscutul Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences, Stanford, California – unde, în vara lui 1982, echipa s-a reîntîlnit în cadrul unui Summer Institute on Stigma and Interpersonal Relations. Topologia instituţională sugerează o prioritate pentru aspectele psihosociologice, cognitive şi clinice;

într-adevăr, dimensiunea culturală și istorică, deși prezentă, este foarte modestă. Un alt volum colectiv a încercat să depășească „faza Goffman”, dar principalul rezultat mi se pare a fi fost înlocuirea conceptului de stigmat cu acela de *marcă*, mai neutru – se reproșează uneori cercetărilor asupra stigmatului că acest termen este prea melodramatic, prea încărcat de conotații emoționale: termenul „stigmat” stigmatizează... Iată coordonatele cărții: E.E. Jones, A. Farina, A.H. Hastorf, H. Markus, D.T. Miller, R.A. Scott, *Social Stigma: The Psychology of Marked Relationships*, New York, Freeman, 1984. Mai aproape de orizontul anchetei mele este Irwin Katz, *Stigma: A Social Psychological Analysis*, Hillsdale, N.J., Erlbaum, 1981, care se ocupă, între altele, de tratamentul rezervat de albii americani negrilor și handicapaților, dar focalizează mai mult pe stigmatizant și stigmatizator, decît pe stigmatizat. Autopercepția stigmatului colectiv de către negrii americani este obiectul unei teze de doctorat la The University of Michigan, Ann Arbor, modestă din punct de vedere teoretic, dar interesantă prin datele empirice, culese și analizate de o autoare „inițiată” (ea însăși e negresă, „African American” pentru *political correctness*): Lisa Marie Brown, *Ethnic Stigma as a Contextual Experience: a Focus on Possible Selves*, 1993. În concluzie, literatura de specialitate din ultimii ani (de după cercetarea de la Stanford) a beneficiat cel mai mult de progresele teoriei interacționismului simbolic. În fine, deoarece mă interesez doar de stigmatul „tribal”, iată o listă dezordonată a chestiunilor care, deși domină bibliografia – și, oarecum, construcția teoretică a – stigmatului, trebuie reținute doar pentru a căpăta o viziune de ansamblu a domeniului: orientare sexuală (homosexualitate etc.), poziție socială, boală, handicap și alte defecte evaluabile clinic, religie/erezie, vîrstă, profesiune, șomaj, educație, cazier, orientare politică (eu mă voi limita la cîteva considerații pe marginea contextului postcomunist românesc), rasă/culoarea pielii, statut marital, loc de rezidență, performanțe

sportive, precum și altele. Metodologic, este esențial să restrîngem cît mai mult aria discuției, mai ales prin demedicalizarea stigmatului și prin grija de a evita, la polul opus, transformarea oricărei diferențe în (sursă de) stigmat.

17. Așa cum se observă din context, folosesc termenul „cultural" în sensul antropologic (*cf.* sintagma „antropologie culturală"), nu în accepțiunea curentă la noi, care restrînge ansamblul culturii la „înalta cultură", potrivit unei paradigme franceze din secolul XIX.

18. Tehnicile manipulatorii fantasmatice, regia propriei prezențe sociale, controlul imaginilor despre sine sînt direct legate de tehnicile puterii. Pentru cea mai extremă formă a manipulării fantasmatice, v. excepționala carte a lui Ioan Petru Culianu, *Eros et Magie à la Renaissance. 1484*, Paris, Flammarion, 1984.

19. Din nou, fac doar un scurt tablou al cercetării, menționînd numai lucrările la care mă refer în text ; clasicii : William James, *Psychology : The Briefer Course* (1892), New York, Harper and Brothers, 1961 ; C.H. Cooley, *Human Nature and the Social Order*, New York, Scribner's Sons, 1912 ; G.H. Mead, *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, Chicago, The University of Chicago Press, 1934 ; modernii : S. Stryker, *Symbolic Interactionism : A Social Structural Version*, Menlo Park, CA, Benjamin/Cummings Pub. Co., 1980 ; A.G. Greenwald, „The Totalitarian Ego : Fabrication and Revision of Personal History", în *American Psychologist*, 35, 1980, 1980, pp. 603-618 ; P. Gurin, H. Markus, „Group Identity : The Psychological Mechanism of Durable Salience", în *Revue Internationale de Psychologie Sociale*, I (2), 1988, pp. 257-274 ; S.A. Thomas, *Group Identity as a Self-Schema*, teză de doctorat, The University of Michigan, Ann Arbor, 1984 ; H. Markus, P.S. Nurius, „Possible Selves", *American Psychologist*, 41 (9), 1986, pp. 954-969 ; P.S. Nurius, H. Markus, „Situational Variability in the Self-Concept : Appraisals, Expectancies and Asymetries", *Journal of Social and Clinical Psychology*, 9 (3), 1990,

pp. 316-333. Din păcate, în multe dintre studiile post-goffmaniene, în volumul colectiv citat la nota 16, ca și în lucrările menționate mai sus, ideile cu adevărat noi și interesante trebuie mult căutate în texte adesea copleșite de jargon.

20. Vezi și ediția românească, *Dialectica spiritului grec*, trad. de Catrinel Pleșu, prefață de Petru Creția, București, Editura Meridiane. Ediția originală, Berkeley, University of California Press, 1951. Capitolul 2 este relevant pentru analiza noastră, dar noțiunile sînt introduse încă din capitolul 1.

21. Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns in Japanese Culture*, Houghton Mifflin, 1946, pp. 222 *sqq*. *Cf*. Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, Houghton Mifflin, 1934, pentru originile distincției.

22. Dodds, *op. cit.*, p. 17.

23. Totuși, deși a făcut trecerea de la concepția Puterilor divine perfect arbitrare la ideea justiției cosmice, raționalismul elin nu a mers pînă la capăt, legînd în continuare noțiunea emergentă de moralitate civică de primitiva concepție a familiei patriarhale, remarcabil de represivă – împiedicînd astfel dezvoltarea completă a unei viziuni despre individ ca persoană cu drepturi și responsabilități proprii. V. Dodds, *op. cit.*, p. 34. Pentru evoluția de la noțiunea homerică de *aidos*, în care distincția dintre rușinea privată și cea publică era minimă, la dublul tardiv *aischyne* (dezonoare, cu accent pe coduri artificiale) – *aidos* (rușinea ca rezultat al violării unor norme „naturale” – de exemplu: sexuale), v. Hellen Merrell Lynd, *On Shame and the Search for Identity*, New York, Harcourt, Brace and Company, 1958. Pentru socializarea rușinii, v. Michael Lewis, *Shame. The Exposed Self*, New York, The Free Press, 1992, capitolele 6 și 8.

24. E.E. Evans-Pritchard, *The Nuer*, 1940, p. 162.

25. John Carroll, *Guilt. The Grey Eminence Behind Character, History and Culture*, Londra etc., Routledge and Kegan Paul, 1985. Capitolul 6 introduce noțiunea de cultură naivă și se ocupă de

originile vinei; toată partea I, în special capitolul 2, tratează despre psihologia vinei, înregistrînd următoarele simptome asociate cu vina: remușcarea, reparația, purificarea, obsesia, asceza, psihoza, raționalizarea, invidia, resentimentul, masochismul, depresiunea, anxietatea.

26. Paul E. și Jean T. Michelson (Huntington College), buni cunoscători și vizitatori ai României, și-au prezentat modelul la Midwest Slavic Conference, Michigan State University, East Lansing, 1 mai 1993. În continuare, mă refer la comunicarea lor manuscrisă, „The Dysfunctional Society Syndrome and Ethnicity in Contemporary Romania". Le mulțumesc pentru permisiunea de a folosi cercetarea lor.

27. Paul McConnell, *Adult Children of Alcoholics: a Workshop for Healing*, San Francisco, Harper & Row, 1986, pp. 28-29. Apud Michelson MS, p. 13. Traducerea mea.

28. John Bradshaw, *Healing the Shame That Binds You*, Deerfield Beach, Florida, Health Communications, 1988. Apud Michelson, *loc. cit.*, p. 11. Traducerea mea. Dintr-o perspectivă apropiată, cu sfaturi practice în tradiția americană de *self-help*, v. Rhoda Mc Farland, *Coping with Stigma*, New York, Rosen Pub. Group, 1989.

29. Soții Michelson trimit la un volum colectiv de „victimologie": Emilio C. Viano (ed.), *Victims and Society*, Washington, D.C., Visage Press, 1976. Pentru o necesară relativizare a exceselor teoriei disfuncționalității, v. Wendy Kaminer, *I'm Dysfunctional, You're Dysfunctional*, New York, Vintage, 1993. Pentru un bun studiu cultural al cîtorva dintre experiențele psihologice înrudite, sentimentul de umilință și cel de stînjeneală, v. William Ian Miller, *Humiliation*, Ithaca, Cornell University Press (în care tema principală este persistența reziduurilor unor coduri de onoare arhaice în societățile contemporane). V și Robert J. Edelmann, *The Psychology of Embarassment*, Chichester etc. John Wiley & Sons, 1987, primele trei capitole (celelalte sînt tehnice: analizează observații clinice).

30. Raportul complex, nu rareori indecidabil, între stigmat și charismă, este foarte bine studiat de Wolfgang Lipp, în cartea sa *Stigma und Charisma: über soziales Grenzverhalten*, Berlin, D. Reimer, 1985.
31. Analizată de Claude Karnoouh într-o carte extraordinară, *L'Invention du peuple. Chroniques de Roumanie*, Paris, Arcantère, 1990. Pentru a înțelege semnificația cuvîntului „invenție", în atare contexte și pentru a aprofunda acest curent de gîndire prea puțin popular la noi, v. E.J. Hobsbawn, Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983. Pentru speculații privind dezetnicizarea patriotismului românesc, cred că trebuie luat în discuție sfîrșitul brusc al guvernării fanariote, deci întreruperea procesului de cristalizare a unui *Landespatriotismus*, patriotismul regional tipic elitelor alogene (v. cazul elitelor germane din Boemia). Această cezură a lăsat complet gol spațiul discursiv al coeziunii simbolice, care avea să fie ocupat de patriotismul pașoptist, promotorul unui model „sărac" (Virgil Nemoianu) al etnicității. Mai tîrziu, caracterul recent și (resimțit ca) fragil al statului a încurajat, așa cum am spus mai înainte, preponderența modelului etnicității metafizice, care, datorită folosirii fantasmei purității etnice ca principală sursă de legitimitate, a împiedicat dezvoltarea la români a unui „patriotism constituțional" (*Verfassungspatriotismus*, Jürgen Habermas). După integrarea Transilvaniei și Basarabiei în statul național, cînd procentul minorităților etnice trece de la 8% la 28% din totalul populației, patriotismul constituțional ar fi fost prima urgență ideologică. Din păcate, radicalizarea modelului metafizic și trecerea sa în planul acțiunii politice (datorită legionarilor, dar nu numai lor) au fost direcțiile urmate în România – fără îndoială, stimulate de contextul general european interbelic, în care „ingineriile naționale" dominau cam peste tot. Dacă întreaga evoluție spre dreapta, criza economică, trauma primului război mondial, fragilitatea și legitimitatea precară a aranjamentului geopolitic postbelic, prefața tensionată a celui de-al doilea

război mondial oferă destule explicații pentru eșecul patriotismului constituțional, nu e mai puțin dezamăgitor să vezi că intelectualii nu au avut în acest sens atitudini mai luminate decît politicienii.

32. O tratare serioasă a fascinantului „caz Ceaadaev" e imposibilă aici. Cea mai scurtă bibliografie trebuie să includă Piotr Ceaadaev, *Scrisori filozofice*, urmate de „Apologia unui nebun", traducere și note de Janina Ianoși, prezentare de Ion Ianoși, București, Humanitas, 1993 ; Andrzej Walicki, *The Slavophile Controversy, History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*, translated by Hilda Andrews-Rusiecka, Oxford, Oxford University/ Clarendon Press, 1975 (e, de departe, cea mai solidă analiză a contextului vieții și operei lui Ceaadaev, cu un excepțional capitol despre Ceaadaev însuși ; cartea a apărut inițial în poloneză, la Varșovia, în 1964) ; Alain Besançon, *Originile intelectuale ale leninismului*, trad. de Lucreția Văcar, București, Humanitas, 1993. Pentru trimiterile la Ceaadaev, *Scrisori filozofice*, ed. cit., folosesc sigla *SF*.
33. Walicki, *op. cit.*, p. 83.
34. V. *ibidem*, p. 87.
35. Walicki a reușit turul de forță de a organiza ideile contradictorii ale lui Ceaadaev într-o succesiune logică deductivă, derivînd formal concepția acestuia despre Rusia din premisele generale ale celorlalte domenii ce compun concepția sa filozofică : metafizica, teoria cunoașterii, antropologia filozofică, filozofia istoriei. V. *op. cit.*, pp. 87 *sqq*.
36. E curios și aproape simbolic rolul curativ al călătoriilor est-europenilor în Occident (Ceaadaev însuși călătorise în Occident pentru a-și îngriji sănătatea). Desigur, curiozitatea, afacerile, cîștigarea de status (voiajul apusean fiind un fel de hagialîc), problemele de sănătate propriu-zise, cumpărăturile de lux au fost – și au rămas – rațiuni suficiente. Dar e grăitoare, în geografia călătoriilor ideale, transformarea Occidentului într-un fel de „izvor al tămăduirii", într-un tărîm paralel mai puțin expus maladiei (nici

clișeul comunist al Occidentului putred nu pare să fi „prins”). Nu cunosc opinia în acest punct a specialistului nostru în chestiunea călătoriilor intelectualilor/elitelor, Florin Faifer.

37. Walicki, *op. cit.*, pp. 85-86.

38. A existat cineva mai ceaadaevian decît Ceaadaev : V.S. Pecerin, un promițător profesor de studii clasice de la Universitatea din Moscova, a plecat din Rusia în 1836, anul scandalului Ceaadaev, hotărît să nu se mai întoarcă ; a rămas într-adevăr în Occident, trecînd la catolicism și intrînd într-un ordin religios ultra-strict. Printre hîrtiile sale s-au găsit versuri care, în esență, laudă ura țării proprii și recomandă așteptarea distrugerii ei – zorii unei lumi renăscute. V. Walicki, *op. cit.*, p. 101. Figura lui Pecerin ne atrage atenția asupra acestei forme de refuz al baștinei care este emigrarea. Cînd oamenii „votează cu picioarele” împotriva țării lor, nu mai au nevoie să formuleze și o critică teoretică.

39. *Cf.* analiza influențelor occidentale asupra lui Ceaadaev, în Walicki, *op. cit.*, pp. 102, 107-108.

40. Kurt Lewin, evreu german emigrat în America, de care am amintit deja, a impus în patria sa de adopțiune noțiunea de ură de sine, care, treptat, nu a mai fost asociată cu evreii, devenind una din bazele concepției americane foarte răspîndite potrivit căreia relația pozitivă cu grupul de care aparține (sau în care este inclus) un individ este o condiție necesară pentru sănătatea sa mentală. Corolarul implică, desigur, că o relație discordantă cu grupul, oricare i-ar fi motivele, indică o boala mentală. Este paradoxal că dogma identificării pozitive cu grupul (o incredibilă raționalizare medicală a conformismului) a fost elaborată în Statele Unite, patria modernă a libertății : urmată *ad litteram*, această dogmă justifică reprimarea medicală (sau chiar polițienească) a persoanelor aflate în tensiune cu grupul. Din fericire, grație acelor *checks and balances* din democrațiile autentice, nu s-a ajuns la un Gulag american. Totuși, se cunoaște precedentul legal constituit pe baza acestei teorii

despre ura de sine, într-un proces din 1954 legat de segregarea rasială a școlilor: s-a pretins și s-a acceptat în tribunal că stigmatizarea negrilor în astfel de școli este psihopatogenă, generînd ură de sine. V. Kurt Lewin, „Self-Hatred among Jews", în cartea sa foarte influentă, *Resolving Social Conflicts*, New York, Harper Brothers, 1948. Pentru o tratare psiho-medicală a urii de sine ca principiu identitar general, cu inevitabilele recomandări de terapie și *self-help*, v. Theodore I. Rubin, M.D., with Eleanor Rubin, *Compassion and Self-Hate. An Alternative to Despair*, New York, David McKay Company, Inc., 1975, pp. 7-135. Acolo se dă și o listă foarte lungă a formelor urii de sine, directe și indirecte, între care: disprețul de sine, autocritica vindicativă, vina, sinuciderea, tendința de accidentare, anxietatea, perfecționismul, țelurile nerealiste.

41. Dintre cărțile despre ura evreiască de sine, se poate începe cu Theodor Lessing, *Der jüdische Selbsthass*, Berlin, Jüdischer Verlag, 1930, mult reeditată și tradusă. O lectură sociologică ilustrată cu texte literare este cartea lui Hans Mayer, *Outsiders: A Study in Life and Letters*, trans. Denis M. Sweet, Cambridge, Mass., MIT Press, 1982. Există mai multe lucrări istorice, precum și sociologice, între care este util ca introducere studiul lui Jacob Neusner din *Encyclopaedia Judaica: Decennial Book*, Jerusalem, Keter, 1982, p. 551, s.v. „Jewish Self-Hatred". Deși în principiu se limitează la un aspect specific, enunțat în subtitlu, cea mai solidă și mai elevată tratare a temei este Sander L. Gilman, *Jewish Self-Hatred. Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Baltimore-Londra, The Johns Hopkins University Press, 1986. Datorez datele istorice pe care le menționez în text, precum și cîteva elemente ale prezentării pe care o fac urii evreiești de sine, acestei excelente monografii.

42. Date comunicate de Tamás Hofer, Directorul Muzeului Etnografic din Budapesta, în conferința sa „Living in Adversity: Some Continuities in Hungarian Self-Perception", 7 aprilie 1993, Center of Russian

and East European Studies, The University of Michigan, Ann Arbor.

43. Claude Karnoouh (*op. cit.*, p. 100) interpretează utilizarea de către tinerele naționalisme a temelor mizerabilismului ca pe o deturnare, sau ca pe o pervertire a Luminilor sub presiunea constrîngerilor ideologice locale, care ducea la o reprezentare a poporului extrem de prielnică receptării ideilor herderiene.

44. György Csepeli, *Structures and Contents of Hungarian National Identity. Results of Political Socialization and Cultivation*, English text: Chris Tennant, Frankfurt/Main etc., Verlag Peter Lang, 1989. În colaborare cu R. Angelusz, Csepeli a publicat și un articol foarte apropiat de tema noastră din acest text, pornind de la celebrul îndemn al regelui ungur Ștefan cel Sfînt către supușii săi de a-și iubi și respecta dușmanii, în care nu cred că greșesc dacă identific o rarisimă expresie a pedagogiei elitiste a stigmatului, apropiată desigur de viziunea creștină a omului păcătos: „Love Your Enemies and Bless Them That Curse You”, în *Annales Universitatis Eötvös*, Budapesta, XVI, 1982, pp. 223-240.

45. Csepeli, *op. cit.*, p. 54.

46. *Ibidem*, pp. 57, 123 n. 35. Un mesaj ceva mai puțin stenic despre identitatea colectivă maghiară îl desprindem din A. Hankiss, „Foreigners and Foreign Countries in the Image Formation of Adolescent Children in Hungary”, în *International Journal of Political Education*, 5, 4, 1982, pp. 319-338.

47. V. Bodo von Borries, *Geschichtslernen und Geschichtsbewusstsein. Empirische Erkundungen zu Erwerb und Gebrauch von Historie* (Stuttgart, 1988), *Geschichtsbewusstsein als Identitätsgewinn? Fachdidaktische Programmatik und Tatsachenforschung* (Hagen, 1990) precum și volumul editat de el, Hans-Jürgen Pandel și Jörn Rüsen, *Geschichtsbewusstsein empirisch*, Pfaffenweiler, 1991. De Jörn Rüsen, pe lîngă contribuția la volumul coeditat, v. textele sale din Klaus Fröhlich, Theodor Heinrich Grütter, Jörn

Rüsen (eds.), *Geschichtskultur*, Pfaffenweiler, 1992, respectiv Klaus Füssmann, Theodor Heinrich Grütter, Jörn Rüsen (eds.), *Historische Faszination. Geschichtskultur heute*, Köln, 1992. Rüsen a inspirat teoretic mai toate aceste cercetări și, din 1992, pregătește un grup de lucru pe tema „Historische Sinnbildung. Interdisziplinäre Untersuchungen zur Struktur, Logik und Funktion des Geschichtsbewusstseins im interkulturellen Vergleich”, care se va reuni la Universitatea Bielefeld în anul academic 1994-1995. În sfîrșit, aș recomanda și metodologia istoriei orale, care, mai ales în versiunea sa germană (inițiată de Lutz Niethammer), urmărește sistematic problemele identității naționale.

48. Thierry de Saignes și Nathan Wachtel, citați de Léon Poliakov în *Le Genre humain*, Paris, 21, 1990, p. 11.

49. Al. Zub, „Europenism și francofilie”, *Dacia literară*, Iași, IV (serie nouă), 4 (11), 1993, pp. 3-5. În continuare, mai multe exemple istorice sînt luate de mine din acest articol și din lungi conversații pe tema identității românești cu Al. Zub. Aș vrea să-i mulțumesc și aici distinsului istoric pentru frecventele sugestii și îndrumări oferite de-a lungul anilor, chiar și atunci cînd opiniile noastre asupra unor subiecte de interes comun erau foarte diferite.

50. V. Catherine Durandin, *Révolution à la française ou à la russe. Polonais, Roumains et Russes au XIX-e siècle*, Paris, P.U.F., 1989, mai ales pp. 89-152, „Le bon disciple roumain : illusions et désillusions”.

51. Durandin, *op. cit.*, p. 90.

52. În alte medii, desigur, situația era alta și avea să se deterioreze și mai mult după ridicarea naționalismului românesc în Transilvania. Deja în 1837, scriind în franțuzește și în intenția străinătății, Kogălniceanu declara că vrea să corecteze imaginea românilor, afectată de propaganda ostilă a unor străini primiți altminteri „en frères” – și care formau „opinia Europei” (privirea Europei era deja preocupantă).

53. În *Istoria ideilor mele* (Torouţiu, IV), Xenopol mărturiseşte a fi scris *Les Principes fondamentaux de l'histoire* (Paris, 1899) în franţuzeşte din raţiuni care se pot invoca şi astăzi în unele domenii; între ele: „lipsa unei terminologii filosofice proprii româneşti"; activitatea complementară a fost traducerea ulterioară în româneşte, în „intenţia de a da în o limbă românească cît se poate de curată idei încă nerostite în această limbă, ferindu-mă cît puteam de neologisme, fără însă a merge prea departe în înlăturarea lor" (*op. cit.*, p. 407).
54. V. *supra*, „Cuvintele şi lumea".
55. Pentru înţelegerea procesului, v. Sorin Alexandrescu, „*Junimea*: discours politique et discours culturel", în Ioan P. Couliano (ed.), *Libra*, Groningen, 1983, pp. 59-76. Pentru un tablou critic al ridicării intelighenţiei româneşti, v. Sorin Antohi, *Le Sacre du discours. L'Intelligentsia roumaine au XIX-e siècle: origines, crises, installation*, memoriu de D.E.A. la Ecole des Hautes Etudes de Sciences Sociales, Paris, 1991, sub conducerea lui Alain Besançon.
56. V. Katherine Verdery, *op. cit.*, mai ales capitolul „Protochronists and Westernizers".
57. Străinii par însă mai sensibili la lecţia occidentalizanţilor. Este firesc: pe aceştia îi înţeleg mai bine (din motive lingvistice şi cultural-ideologice), pe aceştia îi şi întîlnesc mai frecvent în situaţii de comunicare normale. Astfel că mă întreb dacă nu cumva sursele unor imagini despre România şi români sînt indigene. „Nous sommes ici aux portes de l'Orient, où tout est pris à la légère", celebra frază rostită de gazdele lui Poincaré, a devenit un fel de deviză naţională şi cred că e una din proiecţiile exterioare ale identităţii noastre care au circulat cel mai mult. Miron Radu Paraschivescu înregistra că un francez exclamase că România ar fi „le pays du pseudo" – oare nu ne aminteşte asta de teoria „formelor fără fond", altă parolă a occidentalizanţilor, poate cea mai puţin contestată şi cea mai răspîndită, datorită centralităţii simbolice a culturii, în special a criticii literare, la noi

(fenomen excelent argumentat de Virgil Nemoianu)? Chiar viziunea lui Keyserling despre români (*Das Spektrum Europas*), extrem de populară în mediile noastre cultivate în anii ’30, seamănă izbitor cu resurecția mitului misiunii noastre imperiale bizantine (inițiată de Iorga în articolele din 1913-1914, sintetizată de el în 1935, în *Byzance après Byzance*, iar între timp ajunsă, pe filiera Radu Dragnea și Nichifor Crainic, delir politic): românii, scrie analistul spectral al continentului, au misiunea de a relansa bizantinismul; ei au *esprit* în sens francez, fiindcă acesta se găsise înainte nu la Roma, ci la Atena, apoi la Constantinopol; biserica e „vie”, țărănimea e „substanțial sănătoasă” etc. Chiar măgulitoarele clișee ale „Belgiei Orientului” și „Micului Paris” par inspirate de români, oarecum în maniera în care Ceaadaev îl inspirase pe marchizul de Custine.

58. Populismul nostru este tîrziu, iar prima sa expresie preponderent politică, poporanismul, nu a fost mai influentă decît expresia preponderent literară, sămănătorismul. Absența unui echivalent semnificativ al narodnicismului e la fel de remarcabilă în istoria noastră ca și inexistența fundamentalismelor – care sînt totuși un răspuns standard al societăților arhaice la modernizare (a se vedea societățile islamice, ori istoria catolicismului latino-american). V. conceptul de „prepopulism” (p. 96) și definiția populismului (p. 111) la Claude Karnoouh, *op. cit.* Jochen Schmidt a scris o carte foarte serioasă despre populismul nostru de la granița secolelor XIX-XX, în care, din păcate, nu se insistă suficient asupra rolului său relativ marginal: *Populismus oder Marxismus. Zur Ideengeschichte der radikalen Inteligenz Rumäniens, 1875-1915*, Tübingen, Verlag der Tübinger Gesellschaft, 1992.

59. E interesant cum Opoziția a trebuit să abandoneze – din păcate, foarte, dacă nu cumva prea, tîrziu – retorica stigmatizantă din decembrie 1989-ianuarie 1990, încercînd să integreze și unele elemente mai pozitive. Am discutat slăbiciunea intelectuală și contraproductivitatea politică a metaforelor maladiei

naţionale într-un scurt eseu, „Românie, boală grea...”, difuzat la Radio Europa Liberă şi tipărit în *22*, IV, 38, 29 septembrie-5 octombrie 1993, p. 12. Medicalizarea identităţii naţionale, sau a unor trăsături şi discursuri au făcut o adevărată epocă în cultura noastră, mai ales după ce discipolii lui Noica au extins paradigma sa („maladiile spiritului şi ale culturii”, „patologia”) la ansamblul societăţii româneşti post-comuniste – Gabriel Liiceanu fiind cel mai insistent în acest sens, începînd cu fulminantul său *Apel către lichele*. Maladia are avantajul de a fi un model comod, fiindcă numai într-o formă extremă a acestei retorici pacientul este culpabilizat, iar boala devine o expresie a crizei morale. De regulă, bolnavul nu e ţinut responsabil pentru boala sa: aceasta e o invazie nedorită. Deşi comunismul părea satisfăcător explicat astfel (şi scuzat, spre pacea sufletească generală), ca şi în modelele „orwelliene” ale totalitarismului (Brzezinski, Hannah Arendt), pînă la urmă imaginea naţiunii ca sanatoriu postcomunist nu a fost acceptată, mai întîi de „bolnavii cronici” şi „marii mutilaţi”, apoi chiar de persoanele cu sechele. În critica literară, cu ecouri în întreaga noastră cultură, a făcut carieră noţiunea medicală de „complex”, împrumutată totuşi vocabularului freudian – deci o variantă *soft* a medicalizării (ambele, am văzut, s-au folosit mult în autoanalizele intelectualilor evrei, după 1880). Cea mai bună lucrare în acest spirit este cea dată de Mircea Martin: *G. Călinescu şi „complexele” literaturii române*, Bucureşti, Editura Albatros, 1981.

60. Teza e a lui Ernest Gellner (*cf. Nations and Nationalism*, Oxford, 1983); o dezvoltare foarte interesantă se datorează eminentului A.D. Smith, în cartea sa *Theories of Nationalism*, LXInd edn., Londra, 1983, pp. 133-150. Smith şi Gellner depăşesc, aşa cum s-a întîmplat şi în literatura comparată, simplul „izvorism”, acceptînd că nu doar „emiţătorul” e important şi creativ, ci şi „receptorul”.

61. Pentru „dubla socializare” a elitelor/intelighenţiilor, v. A.D. Smith, *op. cit.*, pp. 237-238.

62. V. Djalâl Al-e Ahmad, *L'Occidentalite*, Paris, l'Harmattan, 1988. Autorul a trăit între 1923 și 1969.
63. Pentru trimiterile din text, *JF* este sigla pentru *Jurnal filosofic*, București, Publicom, 1944; *PSR* – *Pagini despre sufletul românesc* (1944), București, Humanitas, 1991.
64. „Ispite", nu modele, în sensul lui Mircea Vulcănescu din conferința sa ținută în martie 1941, „Ispita dacică": tendințe de a te depăși, de a ieși din tine pentru a te întregi prin adaosul unei realități din afară, care te subjugă și în care recunoști parcă o identitate formativă primordială, un fel de întoarcere la izvoare, la echilibrul zărilor inițiale pe care le tulbură elementul de peisaj sufletesc" (*R.I.T.L.*, București, 3-4, 1987, p. 13). Cu prilejul acestei referințe la Vulcănescu, sînt tentat să imaginez un scenariu care îi leagă pe Cioran, Noica și pe tragicul lor prieten: se știe că Vulcănescu i-a dedicat lui Cioran *Dimensiunea...*: Cioran i-a replicat într-o scrisoare că „dacă evenimentele n-ar fi așa cum sînt, și eu n-aș fi buimăcit de ele, m-aș apuca să scriu complementarul *negativ* al acelei superbe *Dimensiuni*, în umbra căreia puținătatea mea se desfată, neînstare să reziste măgulirii. Cum aș putea asista pasiv la o dedicație înscrisă sub cea mai substanțială tîlcuire a întîmplării valahe? Dacă răul din mine va fi o dată atît de lucid pe cît a fost binele în tine, mă voi sforța să întunec puțin icoana Mioriței, să vorbesc și de gălbeaza ei", (citat de Tania Radu, în „Revenirea lui Mircea Vulcănescu", în *Litere, arte, idei*, supliment *Cotidianul*, 18 mai 1992, p. 2). E ca un joc de umaniști, cu *clins d'oeil* și roluri prestabilite; poate că Vulcănescu însuși, care scria o apologie filozofică a românității, nu făcea decît să îi opună pesimistului Cioran contrariul riguros al tezelor sale. Pe de altă parte, Noica a practicat ambele discursuri – cel pozitiv și cel negativ – asupra identității românești, începînd cioranian și sfîrșind, după o etapă vulcănesciană, în xenofobia și resentimentul „Scrisorii către un tînăr occidental".

65. Provincialismul lui Noica este analizat de Karnoouh (mai ales, p. 229, *op. cit.*). De văzut întregul subcapitol despre Noica din cartea lui Karnoouh, poate cele mai bune pagini scrise pînă azi despre filozoful român ca filozof, nu ca figură culturală și personaj. Pentru context, v. subcapitolul despre Blaga, chiar întreg capitolul cinci, „Comment devenir moderne?". În bibliografia studiilor românești, aceste pagini sînt de o rară precizie și profunzime.
66. Pentru elaborarea cognitivă a stigmatului, v. volumul colectiv citat complet la nota 16, *The Dilemma of Difference*, capitolul 6: Jennifer Crocker and Neil Lutsky, „Stigma and the Dynamics of Social Cognition". Lucrarea clasică privind compararea socială este L. Festinger, „A Theory of Social Comparison Processes", în *Human Relations*, 7, 1954, pp. 117-140.
67. H.R. Patapievici a dat o formulă memorabilă (ca multe din ideile și formulările acestui autor, principala revelație intelectuală din România postcomunistă) recăderii idealiștilor în stigmatul tribal după clarificarea „revoluției" din 1989: „Poporul meu și cu mine", în *22*, IV, 23, 17-23 iunie 1993, p. 4.

Tacîmuri inutile.
O scrisoare

Grele cortine de ceţuri fosforescente lucesc peste istoriile şi geografiile noastre imaginare, amăgindu-ne cu spectrul hipnotic, vădit arar, al salvării intelectuale. Ne grăbim să vedem, cu o tristă frenezie abia strivită sub balastul inerţiei şi prejudecăţilor, cîte o certitudine în fiece nouă imagine divulgată de hazard, cinicul regizor al revelaţiilor noastre. Căutăm şi sîntem fericiţi să găsim cioburi răzleţe din oglinda magică în care bănuim, providenţial întrupat, absolutul. Ochii noştri, fixaţi într-un orizont instabil, arşi de febra disperării, află metonimii trucate, altele pentru fiecare privitor, ale unui întreg care n-a existat niciodată, care nu trebuia să existe decît ca paravan ocrotindu-ne (privîndu-ne?) de splendoarea magnetică a neantului. O gravură cu iole traversînd laguna onirică a Veneţiei, un condei cromat la Paris, o carte ieşită de sub teascurile Albionului: grăunţii de nisip care iscă perla mecanicului nostru delir compensator. Minunile de aiurea, clişeu al gîndirii nomazilor înghesuindu-se spre Apus, tot ne mai fascinează după lungi secole de sedentarism, după exerciţiul sistematic al circumspecţiei şi xenofobiei. Nimic nu pare să poată reprima această sete de a traversa un „continent de abulici”, istovit între două isterii devastatoare, cea mai rea rămînînd întotdeauna la urmă, excedînd orice pesimism. Partea atlantă a Occidentului, izbăvită prin submersiune şi impusă prin subversiune, continuă să trăiască; înconjurate de haloul misterios al dezastrului purificator, spiritele şi

obiectele se întrețes, își transmută esențele, compunînd un *puzzle* fascinant și provocator, dincolo de care ne încăpățînăm a nu zări vidul sau substitutele sale – identitatea, monotonia.

E de ajuns capătul unui fir – aici crezi mereu că Ariadna cooperează, că angajarea în labirint e o datorie, iar ieșirea din el un capriciu, ținta contînd mai mult decît rătăcirile către ea – pentru a începe, cu laborioasă cecitate, să cauți ghemul. Condamnat la condiția de intelectual, te prăbușești în abisurile speranței, visînd la formula care să-ți deschisă porțile ce păstrează încă ecoul bătăii popoarelor hirsute alungate *în* istorie. Graba ta este aceea de a părăsi intemporalul mascat în continuu prezent, ambiția ta e aceea de a evada din mineral, din imuabil. Ți se pare că dincolo de cețuri te așteaptă acțiunea, te-ai săturat de regimul marginalizator al purelor virtualități, al proiectelor de înfrîngeri. Ce paradoxală atracție pentru rezistența ta la schimbare, pentru refugiul tău în fatalism și pasivitate! Dintr-o dată arzi de nerăbdare să capeți o calitate – cît de incertă – pe care s-o împarți cu puține modele prestigioase, pe care le admiri chiar și atunci cînd le ferăstruiești neiertător soclurile. Caricatură sinistră a vocației lor naturale de cărturari, viața ta e o nesfîrșită agonie, în care plătești orice cuvînt cu un spasm, orice gînd cu o caznă, neputincios în fața a ceea ce nu te poți împăca să numești destin. Rîsul tău tulbură, cu hohote nebunești, calmul tranchilizant al pustiului, zîmbetul tău nu e altceva decît rictus, strigătul tău se stinge în vană bolboroseală iute canalizabilă, mîna îți cade inertă, grohăitul gloatelor și cîntecul otrăvitor al păstorului se contopesc în teribil și scîrbavnic prohod. Știi bine: „quand les débiles sont légion, ils vous charment, ils vous écrasent...”.

Există un pionier al elanului nostru înspre istorie, dacă știm să vedem în aceasta „nostalgie de l’espace

et horreur du chez soi, rêve vagabond et besoin de mourir au loin...”. Am să-ți spun povestea eșecului său, de care vom fi rîs amîndoi vreodată. Ia aminte:

În ziua de 8 ianuarie 1543, Conradus Goclenius îi scria din Louvain lui Nicolaus Olahus, printre altele: „Cei buni ajung mai degrabă la ospețele celor buni...” (citez, ca și mai încolo, după Nicolaus Olahus, *Corespondență cu umaniști batavi și flamanzi*, Minerva, 1974). Nici nu știa umanistul din Țările de Jos ce bine nimerea – în plin! – cu această remarcă, răsucind în inima confratelui său de la Porțile Orientului (te întreb: la ele nu bate nimeni?) un pumnal mai vechi: trecuseră cam patru ani de cînd Olahus se pregătea pentru un asemenea ospăț. Ba chiar, lucru cu adevărat foarte trist, banchetul/ *symposion*-ul avea loc seară de seară, cînd mai aproape, cînd mai departe – după cum călătorea invitatul –, *fata morgana* agitată ispititor de prea-înțeleptul Erasmus (azi în Rotterdam, mîine și poimîine în Freiburgul din Breisgau pe unde avea a hălădui, după amar de ani, Heidegger). Tacîmurile de aur așteptau neatinse, jilțul scăpa de apăsarea ungro-vlahului, iar ceilalți meseni își vedeau cu seninătate de ale lor, deșertînd cupele cu vin de Burgundia, înfulecînd avan bucatele îmbelșugate și, ceea ce era mai frustrant pentru (ghici) cine (?) nu venea la cină, se împărtășeau din învățătura fără margini a falsului encomiast al nebuniei. Prăpastia culturală culpabilizatoare, decalajul în curs de dezvoltare? Se adînceau.

Olahus îi scrisese absolut din senin lui Erasmus, clamîndu-și – nu fără o patetică etichetă măgulitoare, dorința de a fi acceptat de acesta printre prietenii săi – chiar gajul, chiar încredințarea complice de care spuneam că intelectualul valah are nevoie pentru a exista. Ciudata – mai ales astăzi, cînd generozitatea s-a perimat pe deplin în contextul relațiilor est-vestice – corespondență nu s-a oprit

aici, fiindcă Erasmus a răspuns favorabil, „a venit în întîmpinarea” visului candid plămădit în pustă. Pe dată, regina Maria a Ungariei îi trimite în dar un pocal de aur, semn de prețuire și de subtil mecenat – observ în treacăt că iar încep să-ți vorbesc de lucruri „care nu sînt” –, după care, prin curierul Quirinus, proaspătul amic de la Soare-Răsare adaugă o lingură și o furculiță: „ca să-ți amintești de mine ori de cîte ori prînzești și cinezi” – cum scrie Olahus din Augsburg la 21 septembrie 1530 (*op. cit.*, p. 94). Replica lui Erasmus (din Freiburg, la 9 octombrie 1539) e încurajatoare: „...mi-au făcut plăcere lingura și furculița, pe care le-ai trimis, desigur, cu gîndul că-l voi avea astfel comesean pe dragul meu Nicolaus și că voi putea spune totdeauna dragilor mei prieteni: acesta este iubitul meu Olahus, cîtă vreme soarta ne va refuza bucuria de a conviețui” (*op. cit.*, p. 95). Deci Erasmus nu se servește personal de tacîmurile primite, ci, ca unul care ținea la mare preț prietenia, încropește un altar – laicizat – al sublimului sentiment. Ceea ce era desigur mai mult decît ar fi putut spera Olahus, atît de abil – scopul nobil scuză mijloacele! – insinuat în refectoriul erasmian și în reflectorul european („Spune-mi cu cine te însoțești, ca să-ți spun cine ești”, proverb descoperit și în alte limbi). De la distanță, cu mănuși pe mîinile curate, fără a se erija/deghiza – pe temeiul creării de avantaje materiale – în comanditar, muză inspiratoare, cenzură transcendentă, înger gardian sau C.T.C.-ist de cooperativă, Olahus își făcea simțită prezența – prin absență! – într-o elită a spiritelor europene.

Zadarnic aș încerca eu, lecturînd parabolic propria-mi istorisire, să desprind oarece concluzii optimist pilduitoare: „iată-ne, putem zice, sincronizați cu Oropa eucronică, dacă nu, judecînd după unele indicii, chiar înaintea ei!” e o lungă și patriotică exclamație, dar ce putem face dacă e falsă? Nu

schimbul de scrisori și trimiterea tacîmurilor importă, ci eventualul *complex Olahus* care s-ar putea întrezări: absența valahă de la cina inițiatică (totemică?) nu s-a transformat cu vremea într-o inhibiție esențială a dialogului cu alteritatea apuseană? Nu cumva găsim urmele acestei inhibiții în chiar zilele noastre, cînd cei mai norocoși răscolesc ruinurile ospățului de la care am absentat (motivat?), dar nu pot spune cu toată gura urmașilor gurmanzilor filozofi: „mon semblable, mon frère”? (Cît despre aceia...). „Ce-au voit acel Apus?” nu e numai o întrebare conjuncturală. S-ar putea să trădeze și o vinovată invaliditate, cu atît mai penibil dezvelită cu cît încercăm să tragem peste ea cețurile tremurătoare ale izolării, ale fatalei noastre intoleranțe.

Povestea îmi pare că se mai aude și azi, îngînată confuz de valurile refluxului care te poartă și pe tine spre *afara* istoriei, într-un univers paralel și remineralizat; fii fără grijă, nu poți lăsa urme: faleza e joasă, digurile sînt slabe. Mîinile îți sînt goale. Atîrnă, rezumat al evoluției, pe lîngă trup. Nu-ți rămîne decît decența tăcerii, curajul de a nu-ți degonfla – grafoman irosind viciul în fleacuri și ocolișuri – ce ți-a rămas neatins de cancerul supraviețuirii prin regresiune în animalitate (*zoon politikon*, deci: albină, termită, utopian). Deriva te duce cu sine, după știutul lavaj, pentru mulți și de multă vreme superfluu, înapoi în apatica hoardă care somnolează în lesă.

Sub arcadele precare ale refectoriului săpat de crivățul demolator al timpurilor viitoare ce ne agresează deja, tacîmurile de aur luminează deșertul. Bucatele s-au sfîrșit, vinurile sînt stricate de amărăciune, convivii au dezertat. E timpul să-mi închei și eu scrisoarea... S-a făcut prea tîrziu.

(1983)

Index nominum

D

E

F

G

H

I

J

K

L

M

N

O

P

Ș

T

Y

Z

Cuprins

În colecția PLURAL
au apărut

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*
2. Lev Șestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gîndirea și mișcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciumei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistența miturilor: Cazul Mișcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valéry – *Criza spiritului și alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
12. Ignațiu de Loyola – *Exerciții spirituale*
13. * * * – *Testamentum Domini* (ediție bilingvă)
14. Adrian Marino – *Politică și cultură*
15. Georges Duby – *Anul 1000*
16. Vasile Gogea – *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson – *Materie și memorie*
19. Iosif Sava – *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu – *Naționaliști, antinaționaliști... O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase – *Revoluția ca eșec*
22. Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*
23. Françoise Thom – *Sfîrșiturile comunismului*
24. Jean Baudrillard – *Strategiile fatale*
25. Paul Ricoeur, J.L. Marion ș.a. – *Fenomenologie și teologie*
26. Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*
27. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury – *De ce s-a făcut Dumnezeu om ?*
29. Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*
30. Adam Michnik – *Scrisori din închisoare și alte eseuri*
31. Liviu Antonesei – *O prostie a lui Platon. Intelectualii și politica*
32. Mircea Carp – *„Vocea Americii" în România (1969-1978)*
33. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*
34. Nicolae Breban – *Riscul în cultură*
35. Iosif Sava – *Invitații Eutherpei. 8 Serate TV*

În pregătire:

Bun de tipar: februarie 1999. Apărut: 1999
Editura Polirom, B-dul Copou nr. 3 • P.O. Box 266 6600, Iași • Tel. & Fax (032) 21.41.00; (032) 21.41.11; (032) 21.74.40 (difuzare); E-mail: polirom@mail.dntis.ro
București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7; Tel. : (01) 313.89.78; E-mail: polirom@dnt.ro

Tiparul executat la Polirom S.A. 6600 Iași
Calea Chișinăului nr. 32
Tel.: (032) 230323; Fax: (032) 230485